Francisco Martínez Hidalgo

L.A. FEUERBACH, FILÓSOFO MORAL

Una ética no-imperativa para el hombre de hoy

UNIVERSIDAD DE MURCIA
1997

Martínez Hidalgo, Francisco
L. A. Feuerbach, filósofo moral: una ética no-imperativa para el hombre de hoy / Francisco Martínez Hidalgo. — Murcia: Servicio de Publicaciones, Universidad, 1997
237 p.
ISBN: 84-7684-831-5
1. Feuerbach, Luewig- Crítica e interpretación. I. Universidad de Murcia. Servicio de Publicaciones. II. Título

1 Feuerbach, L.

© Francisco Martínez Hidalgo
© Servicio de Publicaciones
Universidad de Murcia

ISBN: 84-7684-831-5
D. Legal: MU-1.183-1997

Imprime: Servicio de Publicaciones
Universidad de Murcia

A mi esposa Carmen y a mi hija Rocío

Esta investigación ha sido objeto de una ayuda del Ministerio de Cultura a la creación literaria (B.O.E., 19-II-1993), modalidad de ensayo

ÍNDICE

ÍNDICE GENERAL 11
1804-1872 , MARCO DE UNA VIDA 13
INTRODUCCIÓN 17

CAPÍTULO I:
FEUERBACH, SÍNTESIS DEL S. XIX ALEMÁN 21
a. Actualidad de Feuerbach 21
b. Itinerario bio-intelectual 23
c. Originalidad e importancia filosófica de Feuerbach 31

CAPÍTULO II:
LA FILOSOFÍA MORAL DE FEUERBACH 37

CAPÍTULO III:
MARCO DE INFLUENCIAS EN LA ÉTICA DE FEUERBACH 45
a. Introducción 45
b. El iluminismo 45
1. P. Bayle 46
2. J.-J. Rousseau 46
3. C. A. Helvetius 48
4. P. von Holbach 48
c. La Teología 49
1. M. Lutero 50
2. J.-G. Herder 51
3. F. D. E. Schleiermacher 53
d. La filosofía de su tiempo 56
1. E. Kant 60
2. G. W. F. Hegel 64
3. A. Schopenhauer 66
e. La izquierda hegeliana 68

1. M. Stirner 69
2. K. Marx - F. Engels 71

CAPÍTULO IV:
RACIONALIDAD DE LOS VALORES ÉTICOS: ETAPA HEGELIANA (1828-1838) 75
a. Introducción 75
b. De Ratione una, universali, infinita 77
c. Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad 83
d. P. Bayle 92

CAPÍTULO V:
SOLIDARIDAD INTERHUMANA: ETAPA HUMANÍSTICA (1839-1843) 101
a. Introducción 101
b. Crítica de la filosofía hegeliana 107
c. La esencia del Cristianismo 116
d. Necesidad de un cambio 136
e. Tesis provisionales para la reforma de la filosofía 143
f. Principios de la filosofía del futuro 153

CAPÍTULO VI:
PREVALENCIA DE LA SENSIBILIDAD: ETAPA MATERIALISTA-EUDEMONISTA (1844-1872) 167
a. Introducción 167
b. Esencia de la religión 176
c. Teogonía según las fuentes de la antigüedad clásica, hebrea y cristiana 185
d. Sobre espiritualismo y materialismo 189
e. Sobre ética: el eudemonismo 200

CAPÍTULO VII:
LA PERSPECTIVA ÉTICA DE FEUERBACH 205
a. Introducción 205
b. La racionalización de la ética 208
c. La humanización de los valores éticos 214
d. El eudemonismo ético 225

CONCLUSIÓN 236
ÍNDICE DE NOMBRES 239
BIBLIOGRAFÍA 243
I. Obras de Feuerbach 243
II. Fuentes 244
III. Traducciones españolas 245
IV. Literatura 245

1804-1873, MARCO DE UNA VIDA*

1804: El 28.7. nace Ludwig Andreas Feuerbach. El 12.2. muere I. Kant.1806: München: cambio de residencia de los Feuerbach.1814: Bamberg: Ludwig Andreas frecuenta la *Oberprimarschule*.

1817: El padre es ascendido a *Oberpräsident* del tribunal de apelación de Ansbach. Frecuenta Feuerbach el *Gymnasium Carolinum* de Ansbach. Separación matrimonial de los padres.1822: Termina el *Gymnasium*.

1823: Comienza el estudio de Teología en Heidelberg. Asiste sobre todo a las clases de Paulus y Daub.

1824: Cambia de Universidad. En Berlín, es discípulo de Hegel.

1825: Cambia de facultad: de Teología a Filosofía.

1826: Se traslada a la Universidad de Erlangen.

1828: Consigue el doctorado en Filosofía.
Publica la tesis: *De Ratione una, universali, infinita*.

1829: *Dozent* de Filosofía en la Universidad de Erlangen.
Desde el semestre de verano de 1829 al semestre de invierno de 1831/32, dicta lecciones sobre Descartes, Spinoza, sobre Lógica y Metafísica.

1830: Publica anónimo: Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad.

1831: Año de la muerte de Hegel. Muere el 14. 11.

1832: Realiza viajes por Frankfurt, Nürnberg, etc.
Iniciativas para conseguir una colocación.
Publica las Lecciones Erlangeses sobre Lógica y Metafísica.

1833: Historia de la nueva filosofía desde Bacon a Spinoza.

---

* Para la consecución de estos datos, me he servido fundamentalmente de *Zeittafel zu Leben und Werkens Feuerbachs*, S. W. XI, 326 - 339.

1834: El escritor y el hombre.
1835: Semestre de verano: Lecciones en Erlangen sobre Nueva Filosofía.
Estancias en Nürnberg, Erlangen, Bruckberg.
Iniciativas a fin de conseguir una cátedra universitaria.
D. F. Strauss: La vida de Jesús, críticamente elaborada.
Hace recensiones de: Bachmann (Anti-Hegel), Hegel
(Historia de la Filosofía), Kuhn (Jakobi y la filosofía de su tiempo), Stahl (Crítica de la teoría cristiana del derecho y del Estado).
1836: Colabora en los Anales para la crítica científica.
1837: 12.11., se casa con Bertha Löw. Se instala en Bruckberg.
Publica: Presentación, desarrollo y crítica de la filosofía de Leibniz.
F. Dorguth: Crítica del idealismo y del materialismo.
1838: P. Bayle, una contribución a la historia de la filosofía y de la humanidad.
Sobre filosofía y Cristianismo.
Hace recensiones de F. Dorguth (Crítica del idealismo) ,
K. Bayer (La idea de la libertad), J. E. Erdmann (Historia de la nueva filosofía),
J. Sengler (Crítica de la filosofía cristiana o positiva).
A. Ruge y Th. Echtermeyer publican los Anales para la ciencia y el arte alemanes.
1839: Crítica de la filosofía hegeliana.
Carta a K. Riedel.
Sobre el milagro.
1840: Hace recensiones de K. Bayer (Sobre el concepto del espíritu moral), E. C. J. Lützelbergers (Escritos sobre crítica bíblica), J. F. Reiff (Sobre el inicio de la filosofía)
1841: Verano: algunas semanas en Heidelberg con la familia Kapp.
Publicación de La esencia del Cristianismo y de Crítica de la medicina cristiana.
B. Bauer: La trompeta del juicio final sobre Hegel, los ateos y los anticristianos.
A. Ruge: Anales alemanes para la ciencia y el arte.
1842: Visita a D. F. Strauss en Heilbronn.
Necesidad de una reforma de la filosofía.
Tesis provisionales para la reforma de la filosofía.
F. W. J. von Schelling: Filosofía de la mitología y de la revelación.
1843: Carta a K. Marx sobre Schelling.
Principios de la filosofía del futuro.
1844: La esencia de la fe en el sentido luterano.
M. Stirner: El único y su propiedad.
1845: La esencia del cristianismo en relación al 'Unico y su propiedad'.
1846: La esencia de la religión.
1848: Participa en la asamblea nacional alemana en la *Paulskirche* de Frankfurt.
1.12.1848-2.3.1849: Lecciones en Heidelberg sobre la esencia de la religión.

1850: Visita el Tirol y Venecia.
La ciencia natural y la revolución.
1851: Trabaja en las obras postumas de su padre.
1852: Muere la madre.
Tiene la intención de emigrar a Estados Unidos.
Comienza a elaborar la *Theogonie*.
1857: Publica la *Theogonie*.
1860: Quiebra la fábrica de porcelana de Bruckberg. Ayudado económicamente por sus amigos a través de O. Lüning, se instala en Rechenberg, cerca de Nürenberg.
1862: El secreto de la ofrenda o el hombre es lo que come.
1866: Espiritualismo y Materialismo.
Estalla la guerra pruso-austríaca.
1872: 12.9.: Muere en Rechenberg.
15. 9.: Es enterrado en el *Johannisfriedhof* de Nürenberg.

INTRODUCCIÓN

Plantear un estudio que tiene como objetivo la consideración de L. A. Feuerbach como filósofo moral puede, inicialmente, resultar sorprendente. Es la consecuencia más inmediata de los estereotipos simplificadores que se han establecido en torno a este autor debidos, en parte, a sus brillantes análisis de la conciencia religiosa y a su función mediadora entre Hegel y Marx.

Salvo en el período filosófico de su madurez, Feuerbach no escribió un tratado sobre cuestiones éticas. Sin embargo, un análisis pormenorizado de la globalidad de la obra filosófica de Feuerbach evidencia que la ética constituye para él un tema de ocupación contínua. En su ruptura con la especulación idealista, en su crítica religiosa, en sus planteamientos materialistas del *Vormarz*, en sus aportaciones a los fundamentos de la antropología socialista subyace una pasión ética cuya motivación radica en la fe y en el amor por el hombre, pero por el hombre de carne y hueso que tiene su equilibrio dinámico en el ansia, nunca colmada, de felicidad.

La voluntad de liberar al hombre de la angustia del deber ser le impele a sustituir el principio abstracto y racional de la moralidad por el principio sensible del impulso a ser felices que se autorregula evidenciando una conexión natural entre la felicidad propia y la ajena, la cual inspira en la praxis máximas de moderación.

La ética feuerbachiana soslaya el modelo imperativo centripetado en el obsesivo qué hay que hacer y sintoniza con las raíces originarias de la misma ética, es decir, la experiencia existencial humana que pivota en torno a realidades fundamentales como la naturaleza, la responsabilidad, la libertad, el límite y la contingencia.

La importancia de Feuerbach en el pensamiento contemporáneo consiste propiamente en la reducción al hombre concreto, de carne y hueso, de los momentos del espíritu hegeliano y en las posibilidades y en las perspectivas que la misma ofrece a la reflexión. Que después él, en esta aludida reducción del espíritu al hombre sensible, haya cerrado el espíritu en un horizonte antropológico que quizás es demasiado angos-

to por naturaleza es algo que no se le puede achacar porque en esto no ha sido el artífice sino el intérprete de la propia época.

La obra de Feuerbach se caracteriza por un objetivo nítido y apasionante: alcanzar la realidad. La verdad de una teoría y la bondad de una praxis están en función de su grado de fidelidad a lo real. La obra de Feuerbach refleja la insatisfacción y la desdicha de la humanidad del s. XIX, cuyos espíritus están condicionados, conscientemente o no, por fantasmagorías irreales. La labor teórica de Feuerbach pretende concienciar al hombre de su falta de libertad. De este modo se considera muy práctico ya que su filosofía moral está orientada a la consecución de la felicidad humana.

En la apelación a la invariabilidad de la naturaleza humana radica la fuerza y la actualidad de las nuevas filosofía y ética. En contra de la deshumanización escatológica de la política y de la filosofía, fundamenta el progreso social-histórico en la invariabilidad natural de la voluntad humana de ser feliz. Con esta perspectiva, la filosofía de Feuerbach supuso una revolución copernicana en confrontación con las escatologías político-sociales, secularizadas o no.

En la opinión de Feuerbach, el Cristianismo es una pesada herencia del tiempo pretérito. La religión cristiana debe ser sustituída por una ética secularizada en sintonía con la *Sinnlichkeit* y acorde con el instinto humano de felicidad. Con estas premisas se impondrá la modernidad plenamente en los ámbitos de la cultura, de las ciencias y del progreso.

La nueva filosofía adopta una modalidad antimetafísica sintonizando con una necesidad práctica, herencia de la religión, constituyéndose como filosofía moral en sustitución de la religión pretendiendo la terapia del hombre alienado y enfermo. El humanismo ateo feuerbachiano se fundamenta en la hermenéutica antropológica de la religión que concluye que lo divino expresa exactamente lo que, de esencia humana, falta al individuo.

Tras patentizar Feuerbach que Dios es la proyección del hombre y que en la nueva religión *homo homini Deus*, trata de evitar el nihilismo traumático que implicaría la superación de los valores éticos tradicionales en la historia de la humanidad. Para ello eleva a la categoría de realidades sacras al trabajo, al estado, al matrimonio, etc.

El método a utilizar en esta monografía pretende un contacto inmediato con el pensamiento de Feuerbach a través de las *Gesammelte Werke*. El estudio no se limitará a una lectura aislada de las mismas sino que serán ambientadas en el conjunto histórico-mental que las ha determinado adoptando una actitud comprensiva y no sólo crítica con las circunstancias históricas, la realidad bio-intelectual y el devenir feuerbachianos. Los capítulos I y II tratan de patentizar esta realidad.

La división de la obra feuerbachiana en tres etapas: hegeliana, humanista y materialista, ayudará a comprender mejor su actitud dinámico evolutiva que le impulsa a una provisionalidad de sus asertos filosófico-teológico-morales y amortiguará la dificultad que ofrece el estilo asistemático y aforístico del filósofo de Bruckberg. Tras ofrecer una sintética visión global de la ética feuerbachiana (capítulo II) siguen análisis pormenorizados de la racionalidad de los valores éticos (capítulo IV), de la solida-

ridad interhumana (capítulo V) y de la prevalencia de la sensibilidad (capítulo VI), referentes éticos que se corresponden con las tres etapas aludidas. En el capítulo VII y último se valora críticamente la filosofía moral feuerbachiana.

El programa feuerbachiano de una filosofía del futuro y de una nueva ética, dirigido al hombre alienado y enfermo con el deseo de mejorar la sociedad, hasta ahora no ha logrado una decidida actualidad política y filosófica, quizás a causa de muchas insuficiencias filosóficas y humanas fundadas en la persona del mismo Feuerbach.

Evidenciar la posición innovadora y la aportación intelectual de Feuerbach, "la forma conceptual suprema de la democracia alemana revolucionaria" (G. Lukacs), resulta particularmente interesante hoy cuando la crisis del marxismo en cuanto visión totalizante de la historia plantea el problema de hallar nuevos fundamentos éticos a la no superada necesidad de socialismo.

Capítulo I

FEUERBACH, SINTESIS DEL S. XIX ALEMAN

"¿Qué soy yo, me preguntas tú ?
Espera a que yo no exista".
(G. W. X, 180).

A.-ACTUALIDAD DE FEUERBACH.

En el momento presente asistimos a un redescubrimiento y revaloración de la persona y obra de Ludwig Andreas Feuerbach. A partir del centenario de su muerte, acaecida el 13 de septiembre de 1872, se han multiplicado las publicaciones que junto con el congreso feuerbachiano celebrado del 5-8 de septiembre de 1973 y organizado por el centro de investigación interdisciplinar de la Universidad de Bielefeld[1], acreditan la perennidad e influencia del pensador solitario de Bruckberg. Como adelántándose a estos acontecimientos, el propio Feuerbach escribía en una carta a K. Deubler el 19 de diciembre de 1863: "Mi hora está aún por llegar[2]".

---

1. Cf. H. LÜBBE-H-M. SASS, *Atheismus in der Diskussion. Kontroversen um L. Feuerbach*, (München-Mainz 1975). *Nota*: En Octubre de 1989 y en la misma ciudad de Bielefeld se lleva a cabo un segundo congreso sobre Feuerbach del que queda constancia en: *L. Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*, (Herausgegeben von H.J. Braun, H.M. Sass, W. Schuffenhauer, F. Tomasoni), Berlin, Akademie Verlag, 1990.

2. S. W. XII-XIII, 302. Nota: De las obras de Feuerbach se han hecho tres ediciones:

La *primera*, estuvo a cargo del mismo Feuerbach, *Sämtliche Werke*, 10 vol., (Leipzig 1846 1866).

La *segunda*, efectuada por W. BOLIN y F. JODL, *Sämtliche Werke*, 10 vol., (Stuttgart 1903 - 1911). Esta *segunda* edición ha sido reproducida fotomecánicamente y presentada por K. LÖWITH, (Stuttgart 1959-1960),

Un pensador está vivo y resulta actual cuando su pensamiento despierta de nuevo la atención y suscita el interés de los críticos por encima de las diversas interpretaciones que de él dieron sus contemporáneos. Sería más exacto decir que a Feuerbach se le ha rehabilitado hoy, ya que, no en vano, durante un decenio, 1839-1848, tuvo bajo su sombra a toda la cultura y filosofía alemanas. El climax feuerbachiano se logra en 1841 con la publicación de su obra *Das Wesen des Christentums*. Una impresión de la atmósfera vivida en aquella época nos la expresa F. Engels: "Entonces apareció *La Esencia del Cristianismo*, de Feuerbach. De golpe pulverizó la contradicción, restaurando de nuevo en el trono, sin más ambages, al materialismo. La naturaleza existe independientemente de toda filosofía; es la base sobre la que han crecido y se han desarrollado los hombres, que son también, de suyo, productos naturales; fuera de la naturaleza y de los hombres no existe nada, y los seres superiores que nuestra imaginación religiosa ha forjado no son más que otros tantos reflejos fantásticos de nuestro propio ser. El maleficio quedaba roto; *el sistema* saltaba hecho añicos y se dejaba a un lado. La contradicción, al tener sólo una existencia imaginaria, quedaba disuelta. Sólo habiendo vivido la fuerza liberadora de este libro, podemos formarnos una idea de ella. El entusiasmo fue general: en aquel momento todos nos convertimos en feuerbachianos. Con qué entusiasmo saludó Marx la nueva idea y hasta qué punto se dejó influir por ella pese a todas sus reservas críticas se puede ver leyendo *La Sagrada Familia*[3]".

En más de una ocasión se ha relegado a Feuerbach como a un filósofo de segunda categoría: el mismo Feuerbach ha estimulado esta consideración cuando en sus *Lecciones sobre la esencia de la religión* (Heidelberg 1848/49) afirma que su tarea filosófica había tenido "un único fin, una única voluntad y un único pensamiento, un único tema. Este tema es...la religión y la teología, y lo que con ellas se relaciona[4]". Como indica el estudioso feuerbachiano, A. Schmidt, "oscurecidos por la importancia de sus análisis de la conciencia religiosa, que posibilitaron la teoría marxista de las ideologías, cayeron en el olvido el brillante historiador de la filosofía, discípulo de Hegel, el crítico del pensamiento jurídico y político de la Restauración y, finalmente,

---

añadiéndole dos tomos elaborados por H.M. SASS y que contienen, el 1°, (Stuttgart 1961) los *Jugendschriften*, una *Zeittafel* de la vida y de las obras de Feuerbach y una bibliografía general con 306 títulos de obras y escritos sobre Feuerbach. El 2°, en dos volúmenes (Stuttgart 1964), contiene asimismo una *Biographische Einleitung* como también *Ausgewählte Briefe von und an L. Feuerbach* publicadas por W. BOLIN en 1904 y que ha completado H.M. SASS con algunas cartas inéditas de Feuerbach.

La *tercera*, aún incompleta, está siendo realizada por W. SCHUFFENHAUER y editada por *Akademie Verlag*, *Gesammelte Werke*, 20 vol., (Berlin 1967...).

En cuanto sea posible me serviré de esta edición última para las citas de las obras deFeuerbach con las siglas *G. W. (Gesammelte Werke)*. Al faltar los textos de esta edición haré uso de la segunda con las siglas S. W. *(Sämtliche Werke)*. En ambos casos, la cifra romana expresada a continuación de las siglas corresponderá al tomo y la cifra árabe a la página.

3. K. MARX-F. ENGELS, *Werke*. (Berlin 1973), XXI, *L. Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, p. 272.

Nota: Esta edición de las obras de Marx-Engels será indicada, en citaciones posteriores, con las siglas: *M.E.W. (Marx-Engels-Werke)*, expresando el volumen y la página con cifras romanas y árabes respectivamente.

4. G. W. VI, 12.

el psicólogo, que se adelantó a Freud en algunos aspectos, el materialista fisiológico y el filósofo moral eudemonista[5]".

Por otra parte, su posición histórica entre dos figuras deslumbrantes en la historia de la filosofía, Hegel y Marx, ha contribuído a la situación de penumbra, o, todo lo más, a ser considerado un pensador de transición. La obra de Feuerbach, "situada entre los imperialismos exclusivos y tiránicos de Hegel y Marx, aparece como un simple paso que, de la cohesión conservadora del primero, conduce al análisis destructor del segundo[6]".

El auge y declive del marxismo, el desarrollo de la filosofía existencialista, el renacimiento del hegelismo y el creciente interés por la filosofía moral y la psicología de la religión, han colocado a Feuerbach en su auténtico puesto dentro de la historia del pensamiento filosófico. Como una expresión de esta concienciación feuerbachiana encontramos en el ya aludido congreso de Bielefeld[7] la superación de la unidireccionalidad que consideraba a Feuerbach sólo por lo que concierne a su filosofía de la religión. En efecto, marxistas de las diferentes escuelas, teólogos, teóricos del derecho, sociólogos y filósofos discutieron sobre cuestiones antropo-epistemológicas evidenciadas por la obra feuerbachiana, como asimismo los problemas relativos a las relaciones de Feuerbach con su maestro Hegel y con su discípulo Marx. "Feuerbach es la raíz (o el tronco) de un árbol genealógico de ramas tan frondosas, que no hay casi nadie o, al menos, casi ningún filósofo, que no sea en mayor o menor medida descendiente suyo: Marx desde luego, ciertamente Nietzsche, pero también los teólogos *modernos* (Barth, Bultmann), sin hablar de determinados marxistas. Estas distintas filiaciones hacen de Feuerbach un lugar central de nuestra buena o mala conciencia, esto es, de nuestra inconsciencia[8]".

B.- ITINERARIO BIO-INTELECTUAL.

Feuerbach nació el 28 de julio de 1804 en Landshut, sur de Alemania, como cuarto hijo de P. J. A. Feuerbach[9] (1775-1833), famoso jurista y profesor de Universidad, y de W. Tröster. Respondiendo a un enérgico temperamento, reflejo del apellido (Feuerbach: torrente de fuego), y a una tendencia psicológica proyectada en monomanía[10], los hermanos de Ludwig Andreas destacaron en diversas parcelas culturales: Joseph Anselm (historiador del arte), Karl Wilhem (matemático), August Eduard (jurista), Friedrich (filólogo). Por exigencias profesionales del jefe de familia,

---

5. A. SCHMIDT, *Feuerbach o la sensualidad emancipada*, (Madrid 1975), p. 8

6. H. ARVON, L. *Feuerbach ou la transformation du sacré*, (París 1957), p. 1.

7. Cf. H. LÜBBE- H. M. SASS, *Atheismus in der Diskussion. Kontroversen um L. Feuerbach*, (München - Mainz 1975).

8. J.P. OSIER, *Présentation*, in: *L. Feuerbach, L'Essence du Christianisme*, (París 1968), p. 9.

9. Una amplia información sobre la personalidad del padre de Feuerbach se puede encontrar en el volumen 12 de las *Gesammelte Werke: Paul Joham Anselm Ritter von Feuerbachs. Leben und Wirken*, (Berlin 1976).

10. Cf. T. SPOERRI, *Genie und Krankheit. Eine psychopathologische Untersuchung der Familie Feuerbach*, (Basel-N. York 1952).

los Feuerbach deben realizar varios cambios de residencia: München (1806-1814), Bamberg (1814-1817), Ansbach (1817-1822).

Aun siendo educado familiarmente en la confesión evangélica, Ludwig A. fue bautizado según el rito católico[11] y en sus primeros años participó del ambiente de la escuela primaria católica de München. A los trece años, vive la amarga experiencia de la separación matrimonial de sus padres. Esta vivencia, una visión trágico-tremendista de Dios y el influjo del temperamento colérico del padre, le impulsaron a encontrar una compensación en una intensa religiosidad, inspirada sobre todo en la lectura del libro *Stunden der Andacht* del que era autor el teólogo J. H. D. Zschokke (1771-1848)[12].

Otro factor importante en la formación de la personalidad de Feuerbach, lo constituye el influjo que ejerció sobre él su profesor de religión T. Lehmus (1777-1837), mientras realizaba el bachillerato en el *Gymnasium Carolinum* de Ansbach. T. Lehmus, inspirado en K. Daub y en G. W. F. Hegel, sentó las bases para la futura filosofía especulativa de la religión de Feuerbach y el rechazo de éste del entonces muy extendido racionalismo teológico.

Como respuesta a una idea madurada anteriormente[13], Feuerbach decide estudiar Teología. Comentando posteriormente esta determinación, se expresa en los siguientes términos: "La primera decisión fundamental de mi juventud, hacia la edad de 15 a 16 años, no era ni por la ciencia ni por la filosofía, sino por la religión. Esta inclinación religiosa no se había originado en mí por la instrucción religiosa, que, recuerdo muy bien, me había dejado indiferente, o por otras influencias exteriores, sino únicamente por mí mismo, por necesidad de alguna cosa que no me ofrecían ni mi ambiente, ni la enseñanza recibida en el liceo[14]".

Antes de trasladarse a Heidelberg para el estudio de la Teología, aprovecha la estancia en la casa paterna durante el semestre de invierno de 1822/23 para introducirse en el saber teológico. La lectura de obras de Gibbon, Mosheim, Herder, Eichhorn, Lutero y Hamann, jalonan esta iniciación intensiva[15].

El 17 de abril de 1823 se matricula Feuerbach para el semestre de verano en la facultad de Teología de la Universidad de Heidelberg. Una carta de recomendación de su padre al teólogo racionalista H. E. G. Paulus, avalaba sus primeros contactos: "En la próxima Pascua vendrá a Heidelberg mi cuarto hijo, Ludwig, para estudiar Teología. Se lo recomiendo vivamente. Es un joven de gran nobleza de ánimo, que tiende a todo lo que es bueno y está dotado de una sólida preparación; se dedica a la Teología, no por necesidad, sino impulsado por un amor apasionado a la misma...[16]".

---

11. Cf. K. GRÜN, *L. Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung*, (Leipzig-Heidelberg 1874), p. 161.

12. Cf. W. HADORN: Art. *Zschokke*, RE, Bd. 21, p. 731.

13. Citado por W. BOLIN, *L. Feuerbach. Sein Wirken und seine Zeitgenossen*, (Stuttgart 1891), p. 12.

14. Cf. K. GRÜN, *L. Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung*, p. 10.

15. *Ibid*.

16. Cf. K. A. VON REICHLIN-MELDEGG, *H.E.G. PAULUS und seine Zeit*, II, (Stuttgart 1853), p. 154.

Las dos figuras más representativas de la facultad teológica eran: H. E. G. Paulus (1761-1851) y K. Daub (1765-1863). El primero era uno de los mayores exponentes del racionalismo teológico. El segundo, tras sendas etapas de comunión ideológica con Kant y Schleiermacher, conoció los escritos de Hegel y trataba de elaborar una teología dogmática siguiendo las directrices hegelianas. En su primer semestre universitario frecuentó Feuerbach las lecciones de H. E. G. Paulus sobre exégesis e historia de la iglesia, como asimismo las de K. Daub sobre teología moral y sobre el origen del mal. En el semestre siguiente 1823/24, se decide a abandonar a Paulus y a seguir casi exclusivamente a Daub. En una carta al padre, se lo comunica así: "La primera cosa que te quiero decir, te sorprenderá: no sigo más los cursos de Paulus[17]". En otra comunicación epistolar con su padre, fundamenta su decisión: "En la exégesis, Paulus es insoportable; y sus lecciones de historia de la iglesia..no son mucho mejores...este buen hombre...prueba su sabiduría...expresando opiniones subjetivas...y reduce pensamientos y teorías grandiosas a vulgares causas psicológicas...[18]". Más adelante, Ludwig A., explica al padre su decisión de frecuentar sólo las lecciones de Daub: "Es la cabeza más especulativa y pensante del mundo; no deriva, hablando sin base, sino que demuestra todo del modo más profundo y más estrictamente científico, conduce todo con gran profundidad y precisión a la propia necesidad interior[19]".

Este primer contacto con el pensamiento de Hegel a través de K. Daub, lo decide trasladarse a Berlín para poderlo escuchar directamente. Al inicio de 1824, pidió a su padre que lo autorizara trasladarse a Berlín. Feuerbach justificaba su petición alegando que en Berlín podía continuar mejor sus estudios frecuentando las clases de Schleiermacher, Neander y Marheineke, mientras que en Heidelberg, el único que lo satisfacía era Daub[20].

El 18 de abril de 1824, llega a Berlín y tras algunas dificultades con la policía a causa de su apellido, ya que algún hermano de Feuerbach era miembro de una organización secreta[21], logra matricularse el 28 del mismo mes. Sobre su estado de ánimo al cambiar de Universidad, nos refiere: "Yo fui a Berlín para seguir los cursos de Hegel, pero asimismo los cursos de los más renombrados teólogos de allí. Llegué a la Universidad de Berlín en un extremo estado de depresión interior, descontento, indeciso. Percibía ya la discordia ulterior de la Filosofía y de la Teología, la necesidad de sacrificar la Filosofía a la Teología o la Teología a la Filosofía. Me decidí por la Filosofía. Seguía los cursos de Schleiermacher y de Neander, pero no pude quedarme mucho tiempo con ellos. La amalgama teológica de libertad y dependencia, de razón y fe, era absolutamente insoportable para mi alma que aspiraba a la verdad, es decir, a la unidad, a la decisión y al absoluto[22]".

---

17. S. W. XII. 222.
18. *Ibid.*, 227.
19. *Ibid.*, 224.
20. Cf. S. W. XII. 228.
21. *Ibid.*, 236.
22. Citado por W. BOLIN, *L. Feuerbach. Sein Wirken und seine Zeitgenossen*, pp. 12 - 13.

En el semestre de verano de 1824, frecuenta las clases de Hegel sobre Lógica, Metafísica y Filosofía de la Religión. En el semestre de invierno de 1824/25: Filosofía de la Historia y Derecho natural. En el semestre de verano de 1825, de nuevo Lógica, Metafísica, Psicología y Antropología. En el semestre de invierno de 1825/26: Historia de la Filosofía y Filosofía de la Naturaleza[23]. Feuerbach encomia las lecciones de su maestro: "Hegel es en sus lecciones no tan oscuro como en sus escritos...toma en consideración el grado de capacidad...que poseen la mayoría de sus auditores; por lo demás, y esto es lo genial en sus lecciones, incluso si el asunto, el concepto, la idea no los desarrolla en sí mismos, no los expone pura y sencillamente en sus propios elementos, no obstante, permanece estrictamente en el núcleo del tema...[24]". Pero aun teniendo en cuenta este entusiasmo por Hegel, en modo alguno tiene la pretensión de "transformarse en un hegeliano[25]".

Un documento ilustrativo de la actitud de Feuerbach con respecto a Hegel, lo constituye la carta que aquél dirigió desde Berlín a su antiguo profesor K. Daub, en la que le informa de los beneficios que procura a su espíritu el ambiente de Berlín, a la que califica de "Belén del nuevo mundo" y denomina el poder asistir a las lecciones hegelianas como la "fortuna mayor"[26].

Hacia la mitad de abril de 1826, Feuerbach abandona Berlín y tras residir algunos meses en Ansbach, en casa de su padre, prosigue su formación en la Universidad de la vecina ciudad de Erlangen. En el verano de 1828, da por terminada su tesis, que titula: *De Infinitate, Unitate, atque Communitate Rationis*. Un ejemplar de esta monografía se la envía a Hegel junto con un escrito personal en el que se declara discípulo inmediato suyo y le desea que su filosofía se convierta en el espíritu de la nueva humanidad en sustitución del espíritu del Cristianismo[27].

En los *Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen curriculum vitae*[28], correspondiente a los años 1827/28, Feuerbach expresa ya su duda inicial con respecto al sistema de Hegel a causa de su estricta conceptualización. Siguiendo con la temática de su ya citada carta a Hegel acompañando el envío de su tesis doctoral, manifiesta su pretensión de que la Filosofía adopte un nuevo modo. "¿Cómo se relacionan entre sí pensar y ser, Lógica y Naturaleza?... ¿Cómo se relacionan entre sí Filosofía y Religión?...¿Cómo se relaciona la filosofía hegeliana con el presente y el futuro? ¿No es ella, el mundo pretérito como mundo pensado? ¿Es algo más que un recuerdo de la humanidad en lo que era, pero que ya no es?[29]".

---

23. Cf. S. W. XII, 230. 232.
24. S. W. XII, 231.
25. *Ibid*., 230.
26. Cf. C. ASCHERI, *Ein unbekannter Brief von L. Feuerbach an K. Daub*, in: *Natur und Geschichte, K. Löwith zum 70. Geburtstag*, (Stuttgart 1967), pp. 450ss.
27. Cf. K. GRÜN, *L. Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass*...I, p. 213.
28. Cf. G. W. X, 15 ss.
29. G. W. X, 155 - 156.

En el diciembre del año 1826 y tras una revisión de su tesis doctoral, la publica con el título: *De Ratione, Una, Universali, Infinita*, con lo cual adquiere la libre docencia. En 1829, comienza Feuerbach su actividad académica como *Privatdozent* en la Universidad de Erlangen. El joven docente leyó en primer lugar sobre Descartes y Spinoza, luego Lógica y Metafísica y finalmente sobre Historia de la nueva Filosofía[30].

La aparición anónima, en 1830, de su obra *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, en la que niega la inmortalidad personal, le hacen perder todas las posibilidades de porvenir docente universitario en Erlangen o en cualquier otro lugar, aún a pesar de que a causa de sus publicaciones sobre Historia de la Filosofía, había adquirido fama. El padre de Feuerbach, previendo las consecuencias que le traería la referida publicación, le comunicó: "Este escrito, no te lo perdonarán nunca y nunca recibirás una cátedra universitaria[31]". Más adelante, el mismo Feuerbach, comentaba esta dolorosa situación: "Incluso la *venia docendi* no se conseguía sino a costa del servilismo político y del oscurantismo religioso... Cuando se era consciente de poseer pensamientos y sentimientos opuestos al sistema de gobierno dominante, no se podía hacer otra cosa que retirarse a la soledad y servirse de la palabra escrita como del único medio de liberarse, naturalmente con resignación y dominio propios, de la impertinencia del poder estatal despótico[32]".

En el año 1833 publicó su obra *Geschichte der neueren Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza*. Posteriormente, dedica su actividad a realizar recensiones críticas y colaboraciones filosóficas, como asimismo a la preparación de sus obras histórico-filosóficas: *Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie, P. Bayle nach seiner für die Geschichte der Philosophie und Menschheit interessantesten Momenten*, que ofrece al público en 1837 y 1838 respectivamente.

En la perspectiva de las dificultades de Feuerbach por conseguir una actividad académica, aparece en 1834 el escrito *Abalard und Heloise oder der Schriftsteller und der Mensch. Eine Reihe humoristisch-philosophischer aphorismen*. "Aquí chispea e irradia el verdadero espíritu, aquí ríe el humor como el 'radiante Júpiter', humor, al cual Feuerbach, humorísticamente, denomina "docente privado de filosofía"[33]. En los diversos aforismos, Feuerbach parece entrever que su destino le depara un puesto como escritor filosófico que ha de luchar y sufrir a causa de sus ideas, por lo que se identifica con G. Bruno, Galileo, Harvey, etc.

Agotadas todas las tentativas para lograr una cátedra unversitaria, Feuerbach contrae matrimonio en 1837 con Berta Löw (1803-1883)[34] y se traslada al castillo de Bruckberg, donde su esposa era copropietaria de una fábrica de porcelana, lo que le

---

30. Cf. K. GRÜN, *L. Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass...*, p. 19.

31. *Ibid.*, p. 27.

32. G W. VI, 9.

33. K. GRÜN, *L. F. in seinem Briefwechsel...*, p. 39.

34. A propósito de la mujer de Feuerbach, Cf. W. BOLIN, *Biographische Einleitung*, in: *Ausgewählte Briefe von und an L. F.*, (Leipzig 1904), pp. 41 - 44.

permite liberarse de problemas económicos y dedicarse a la composición de su obra filosófica. Sobre sus impresiones en Bruckberg, escribe: "En un tiempo en Berlín y ahora en una aldea: ¡Qué absurdo!...He aprendido la Lógica en una Universidad, pero la óptica, el arte de ver, lo he aprendido en una aldea alemana...Toda ciencia abstracta mutila al hombre: sólo las ciencias naturales son las que lo reconstituyen integralmente, ya que exigen el hombre total, todas sus facultades y todos sus sentidos[35]".

Rechazado por la Universidad y en oposición al orden establecido, se adhiere al grupo de los jóvenes hegelianos o izquierda hegeliana. Enemigos del pasado y del Estado, suprema expresión de la totalidad, luchan contra la sociedad de su tiempo en nombre de ciertos ideales propios. Entre los nombres más representativos destacan K. Marx, A. Ruge, B. Bauer y M. Stirner. En oposición a los *Berlinere Jahrbücher*, órgano de los hegelianos de derecha, A. Ruge, en representación de los hegelianos de izquierda, funda en 1837 los *Hallische Jahrbücher für Deutsche Wissenschaft und Kunst* que más tarde se llamarían *Deutsche Jahrbücher*[36]. En 1839. Feuerbach publica en estos últimos *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*. ensayo que supone una importante etapa en la filosofía posthegeliana.

Dos escritos polémicos realizados por Feuerbach. son asimismo claves para seguir su evolución en estos años. El primero es *Kritik des 'Anti-Hegels'. Zur Einleitung in das Studium der Philosophie*, como respuesta a K. F. Bachmann a causa de su publicación Anti-Hegel. Aun a pesar de las reservas expresadas con respecto al sistema de Hegel y su pretensión de la mundanización de la Idea, en esta ocasión, Feuerbach defiende a Hegel y lo hace con la terminología hegeliana. El segundo escrito es una recensión de la obra de F. Dorguth, *Kritik des Idealismus*. Este momento, constituye el punto culminante del idealismo feuerbachiano. en el cual, el materialismo es rechazado totalmente.

En esta época se acentúa la polémica entre los jóvenes hegelianos y algunos representantes de las tendencias conservadora protestante y pietista. Estos acusaban a aquéllos y a su maestro Hegel de acristianismo. Saliendo al paso de estas acusaciones y defendiendo tanto a Hegel como a sus colegas jóvenes hegelianos, Feuerbach publicó en 1839 un escrito *Über Philosophie und Christentum in Beziehung auf den der Hegelschen Philosophie gemachten Vorwurf der Unchristlichkeit*.

La publicación en 1839 de su obra *Über das Wunder*, constituye un hito que.anticipa *Das Wesen des Christentums*, aparecida en junio de 1841 y que sin duda podemos considerar la obra principal de Feuerbach. El impacto en el público fue tan impresionate que a los pocos meses ya estaba agotada. La segunda edición, revisada y ampliada se ofrece a la venta en 1843. Coincidiendo con el climax de actividad y fama feuerbachianas, los años siguientes ven la luz escritos que evidencian el distanciamiento

35. G. W. X, 170 - 177.

36. Sobre la lucha en la escuela hegeliana y la causa de su ruptura. cf. C. CESA, *Il giovane Feuerbach*, (Bari 1963), pp. 242 - 244.

definitivo y la crítica a Hegel: *Vorläufigen Thesen zu einer Reform der Philosophie* (1842) y *Grundsatze der Philosophie der Zukunft* (1843). La pretensión de Feuerbach al reformar la filosofía y establecer los principios de la misma para el futuro, es hacer de la filosofía, *Sache der Menschheit*[37], como respuesta a la evolución teórica experimentada por Feuerbach: "Dios, fue mi primer pensamiento, la Razón, el segundo, el Hombre, tercero y último[38]".

La obra principal de nuestro filósofo, *Das Wesen des Christentums*, produjo reacciones fuertemente críticas, lo que motivó por parte suya respuestas polémicas, aclaraciones y precisiones. De entre éstas destacamos *'Das Wesen des Christentums' in Beziehung auf den 'Einzigen und sein Eigentum'* (1845), como respuesta a la crítica formulada por M Stirner. Precisando su actitud teológica, Feuerbach escribe: "Yo niego a Dios, esto significa para mí: Yo niego la negación del hombre, coloco en el lugar de la posición ilusoria, fantástica, celestial del hombre...la sensible, real y por ende, también necesaria posición política y social del mismo hombre. La cuestión del ser o no ser de Dios, significa para mí, la cuestión del ser o no ser del hombre[39]".

En el año 1842 publica un escrito que titula *Notwendigkeit einer Veränderung*[40] en el que expresa una radicalización de su pensamiento político. En la primera parte del mismo, fundamenta la necesidad de una nueva filosofía que suponga una ruptura total con la especulación hegeliana reclamando para la nueva filosofía, el elemento positivo de la Religión: el corazón y la sensibilidad. En la segunda parte, postula la necesidad de reducir la política a religión y de esta forma las relaciones ético-políticas entre los hombres estarán revestidas de carácter sacro. "La novedad y el progreso del fragmento consiste en esto: que si bien con un lenguaje más rico de imágenes que de profundo análisis de la sociedad, Feuerbach en estas páginas, supera la obsesión antihegeliana de las *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie* y funda la propia filosofía sobre una fenomenología[41]".

El Feuerbach de este período y sobre todo por medio de sus obras *Das Wesen des Christentums, Grundsätze der Philosophie der Zukunft* y *Vorläufige Thesen zu einer Reform der Philosophie*, ejerce un poderoso influjo en K. Marx y F. Engels durante los años 1843/45. Esta realidad se expresa sobre todo en las obras de K. Marx: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, escritos en París en 1844, *Kritik des Hegelschen Staatrechts* (1843), *Zur Judenfrage* (1843) y en los escritos conjuntos de K. Marx y F. Engels: *Die Heilige Familie* (1844) y *Die Deutsche Ideologie* (1845/46). Aunque ciertamente Feuerbach no tuviera una temática económica en sus escritos, ya que su tarea fundamental consistió en la "averiguación y curación de las enfermedades de la cabe-

---

37. Cf. G. W. X, 180.

38. G. W. X, 178.

39 *Ibid.*, 189.

40. Cf. C. ASCHERI. *Feuerbachs Bruch mit der Spekulation. Kritische Einleitung zu Feuerbach: Die Notwendigkeit einer Veränderung*, (1842), (Frankfurt am Main 1969).

41. E. RAMBALDI, *La Critica Antispeculativa di L. A. Feuerbach*, (Firenze 1966), p. 106.

za y del corazón de la humanidad[42]". sin embargo, en la opinión de Marx, "la gran realización de Feuerbach es:

1. Haber demostrado que la Filosofía no es más que la religión desplazada hacia el pensamiento y desarrollada por el pensamiento, y que debe ser condenada igualmente, como otra forma y modo de existencia de alienación humana;

2. Haber establecido el materialismo auténtico y la ciencia positiva al hacer de la relación social de *hombre a hombre* el principio básico de su teoría.

3. Haber opuesto a la negación de la negación, que pretende ser el positivo absoluto, un principio autosubsistente basado en sí mismo[43]".

A partir de este momento, la vida y la tarea filosófica de nuestro autor, sólo se ve interrumpida por algunas circunstancias que motivaron su intervención pública. Una fue su participación como diputado en la Asamblea Nacional de Frankfurt en 1848, como representante de Ansbach, aunque no intervino en los debates. Otra salida tuvo como causa la invitación que le cursaron los estudiantes de la Universidad de Heidelberg para dar un curso sobre Filosofía de la Religión. En el Ayuntamiento de Heidelberg y en un curso abierto al público, expone los principios que lo habían guiado en la composición de su última obra: *Das Wesen der Religion*. Entre su atento auditorio y fuertemente influídos por su pensamiento se encontraban G. Keller[44] y J. Moleschott[45].

Las últimas publicaciones de Feuerbach: Theogonie, *Ursprung der Götter nach den Quellen des Klassischen, Hebräischen und Christlichen Altertums* (1857) y *Gott, Freiheit und Unsterblichkeit vom Standpunkte der Anthropologie* (1866), tuvieron poco eco, si bien él consideraba a la primera de éstas como a su mejor obra[46].

Los últimos años de la vida de Feuerbach están señalados por la desventura. En 1860 y a consecuencia de la quiebra de la fábrica de porcelana, debe abandonar Bruckberg y gracias a la ayuda económica de algunos de sus amigos y simpatizantes, consigue instalarse en Rechenberg, en las proximidades de Nürnberg. Expresando su estado de ánimo a causa de la dureza de su existencia, escribe el 20 de octubre de 1860: "Dos años en Berlín como estudiante y veinticuatro en una aldea como *¡Privatdozent!*. Y además, ahora, removido de la oscuridad, exiliado de mi destierro tan libre como involuntario, no por una honrosa llamada, halagadora para el yo, a una Universidad o a una Academia libre, sino por el peso ignominioso de la cadena de hierro que une al pensador y al ser humano, el yo y el tú[47]".

Antes de experimentar una notable disminución física, a causa de ataques de apoplejía, pudo leer entusiasmado algunos escritos económicos de K. Marx: *Zur Kritik der*

42. G. W. X, 190.

43. M.E. W., *Ergänzungsband, Erster Teil*, (Berlín 1974), p. 569.

44. (1819 - 1890), poeta suizo, autor de la novela autobiográfica: *Der grüne Heinrich* (1854/55).

45. (1822 - 1839). Uno de los representantes más significativos del materialismo científico. En sus obras trató de relacionar la dependencia de lo psicológico con lo fisiológico. Entre sus obras destacan: *Lehre der Nahrungsmittel* (1850).

46. S. W. XII, 146. 256.

47. S. W. XIII, 247.

politischen Ökonomie[48] y el primer volumen de *Das Kapital*[49]. También pudo conocer la convocatoria del Concilio Vaticano I, acontecimiento que le afligió según se expresó en carta a K. Deubler, el 21 de agosto de 1869[50]. Asimismo, en 1870, acentuando su interés por los problemas sociales se hizo miembro de la sección local del partido social demócrata[51].

El 13 de septiembre de 1872 muere Feuerbach. A su entierro, celebrado el 15, acuden millares de obreros, en gran parte militantes del partido social democrático, que lo acompañan al *Johannisfriedhof* de Nürnberg. En esta última ciudad fue erigido un monumento en su honor en el año 1931, el cual fue destruído en 1933 por los nacionalsocialistas. En 1955 fue restaurado aún a pesar de las duras polémicas que surgieron en torno a las inscripciones colocadas en el mismo: *"Haz el bien por amor del hombre"* y *"El hombre creó a Dios a su imagen"*, las cuales sintetizan elementos nucleares del pensamiento feuerbachiano.

C.- ORIGINALIDAD E IMPORTANCIA FILOSÓFICA DE FEUERBACH.

Aparte de que el contacto con el pensamiento de Feuerbach "puede constituir la mejor guía para quien quiera percibir la extrema complejidad de una época que, hace un siglo, vivió en pensamientos lo que nosotros estamos viviendo en hechos[52]", entendemos que el atractivo que hoy ofrece la filosofía feuerbachiana deriva de que su centro de interés lo constituye "la fe y el amor por el hombre; no por el hombre de razón del Iluminismo y ni siquiera por el hombre espiritual del Romanticismo idealista, sino por el hombre de carne y hueso que en su misma naturaleza tiene el principio de un íntimo desarrollo, por el hombre que tiene su equilibrio dinámico en la infinita, inapagada sed de felicidad, hacia la cual tiende con toda la fuerza de sus sentimientos y de su deseo. La liberación de este hombre de los muchos vínculos que lo encadenan es el problema central del pensamiento de Feuerbach, que a causa de estos vínculos ha sufrido dolorosamente[53]".

Continuando la tradición de los filósofos del idealismo alemán, el punto de partida de la filosofía de Feuerbach es la religión en la recíproca conexión y distinción con la Teología. "Todos mis escritos no han perseguido más que un fin, un intento, un tema. Este tema es precisamente la religión y la Teología junto con lo que hay relacionado con la una y con la otra[54]". El hecho religioso es una experiencia vital y como tal indemostrable. Como una consecuencia de la experiencia se pasa a la reflexión, de lo inmediato de la praxis a la concienciación teórica. La resultante de esta última es la teología, ciencia de Dios y sobre Dios. Si el hecho religioso es algo que resulta indiscutible,

---

48. Cf. S. W. XIII, 352.
49. S. W X, 266 - 267.
50. S. W. XIII, 358.
51. Cf. W. BOLIN, *L. Feuerbach. Sein Wirken und seine Zeitgenossen*, p. 340.
52. H. ARVON, *L. Feuerbach ou la transformation du sacré*, p. 6.
53. A. BANFI, *Prefazione a L'Essenza del Cristianesimo*, (Milano 1971), p. 7.
54. G. W. VI, 12.

la teología, en cambio, puede ser objeto de la crítica. Este es el momento en que interviene la filosofía para profanar el ámbito de la religión, pero su intervención se justifica ya que la experiencia religiosa se ha transformado en teología. "La religión es el primer amor, el amor del adolescente, el amor que cree profanar su objeto si lo conoce. La filosofía es, por el contrario, el amor conyugal, el amor del hombre, que se convierte en posesión y disfrute de su objeto, pero que así destruye todo su encanto y todas las ilusiones que están ligadas a los misterios que el primer amor ha querido encontrar[55]". Pero, con todo, la filosofía, aun sirviendo para desenmascarar la falsedad de la teología, no llega a aportar verdad plena en el problema de la religión. La verdadera solución se halla en el hombre y por tanto hay que reducir la teología a antropología: "Dios, fue mi primer pensamiento, la razón, el segundo, el hombre, tercero y último[56]".

Por consiguiente, la filosofía de Feuerbach está fundamentada en su concepción de la religión. Ahora bien, su interés fundamental, tanto en la consideración de la religión y de la filosofía, es la situación social y política en la que se encuentra el hombre: "hoy día se trata, decís, de discutir no ya de la existencia o no existencia de Dios, sino de la existencia o no existencia del hombre; no si Dios es una criatura cuya naturaleza es la misma que la nuestra, sino si los seres humanos deben ser iguales entre ellos; no si y cómo podemos participar del Cuerpo del Señor comiendo un pan, sino cómo podemos comer suficiente pan para nutrir nuestros cuerpos; no, si nosotros damos, a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César, sino si en definitiva damos al hombre lo que es del hombre; no de si son cristianos o paganos, teístas o ateos, sino de si son o pueden ser hombres sanos de alma y de cuerpo, libres, activos, llenos de vitalidad. ¡Concedo caballeros! También yo aspiro a esto. Quien no dice de mí otra cosa que soy un ateo, no dice ni sabe nada de mí. El problema de la existencia o de la inexistencia de Dios, la oposición entre teísmo y ateísmo es cosa de los siglos XVI y XVII. Yo niego a Dios, pero para mí esto significa negar la negación del hombre. En lugar de la postura ilusoria, fantástica, celestial, del hombre que en la vida real conduce inevitablemente a la degeneración del hombre, pongo la postura político-social de la humanidad, tangible y real. El problema relativo a la existencia o no existencia de Dios para mí no es otra cosa que el problema relativo a la existencia o no existencia del hombre[57]".

El pensamiento de Feuerbach se halla en una evolución constante a lo largo de su vida. No es un pensador que permaneció en una actitud estática ante el legado filosófico que le deparó la historia ni se mantuvo esclavo de un determinado sistema. Su producción filosófica es una consecuencia de una mentalidad dinámica en continua confrontación y corrección de las propias ideas, gracias al contacto con la realidad que ofrecen el autoconocimiento y análisis del propio ser junto con los datos empíricos que

55. G. W. X, 160.
56. *Ibid.*, 178.
57. G. W. X, 189.

proporciona el contacto con la naturaleza. "Por lo tanto, la tarea de la filosofía y de la ciencia en general no consiste en alejarse de las cosas sensibles o reales, sino en ir a ellas; no en transformar los objetos en pensamientos y representaciones, sino en hacer visible, esto es, objetivo, lo que el ojo ordinario es incapaz de ver[58]".

¿ En alguna época de su *curriculum vitae* filosófico, fue Feuerbach un auténtico hegeliano ? ¿ Incluso en el momento de mayor identificación con la ideología del filósofo de lo Absoluto y que tuvo su expresión en la tesis doctoral, *De Ratione una, universali, infinita* y en los *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, realizadas respectivamente en 1828 y en 1830?. Los discípulos y publicistas de Feuerbach, K. Grün, W. Bolin y F. Jodl, como respuesta a la propia teoría materialista y positivista, trataron de evidenciar que su maestro no había sido nunca hegeliano: "Ciertamente, nunca fue Feuerbach convencido ortodoxo hegeliano en el sentido de escuela. Apenas ha hecho totalmente propia esa filosofía, cuando surgen ya las dudas en él; al parecer inofensivas, pero en realidad revolucionarias, indicando totalmente la dirección de su filosofía posterior[59]". Por el contrario, el autor de la monografía clásica sobre la filosofía de Feuerbach, S. Rawidowicz, divide la trayectoria feuerbachiana en dos períodos: en el primero, hasta 1839, se caracteriza por una adhesión convencida a Hegel. Tras 1839, comienza la crítica de la filosofía hegeliana y la creación de la propia filosofía[60].

Según el estudioso feuerbachiano, M. Xhaufflaire, se puede hablar de una adhesión *material* a Hegel y que el mismo Feuerbach se consideraba hegeliano. Feuerbach conoce el hegelismo a través de la Teología y su aceptación de las ideas de Hegel suponía para él el poder disponer de un instrumento que le ayudara a desprenderse de las teologías *degeneradas* de la época, como también lograr a través de la filosofía de lo Absoluto una sustitución y supresión del Cristianismo y como consecuencia la comprensión y transformación del mundo. No obstante y según el mismo Xhaufflaire, todo estudio de las relaciones Feuerbach-Hegel debe tener en cuenta los siguientes principios:

1. La diversidad de las interpretaciones de la obra de Hegel hoy, hace en primer lugar ambigua la designación del conjunto de ideas de un autor como hegeliano. ¿ No puede ser que en el momento en el que Feuerbach rechaza el *sistema* se muestra como más hegeliano?.

2. Feuerbach ha conocido de manera directa al Hegel de la madurez, el que enseñaba principalmente la filosofía de la religión. Los escritos propiamente políticos o la filosofía del derecho, no parece que le hayan interesado mucho. Además, no tuvo nunca conocimiento de los escritos de juventud de Hegel publicados después de su muerte. Se sabe que estos escritos son precisamente determinantes para la interpretación del sentido que hay que atribuir al sistema de la madurez.

---

58. S. W. II, 331 ss.
59. F. JODL, *L. Feuerbach*, (Stuttgart 1904) , p. 34.
60. Cf. S. RAWIDOWICZ, *L. Feuerbachs Philosophie. Ursprung und Schicksal*, (Berlin 1964), p. 72.

3. El mismo Feuerbach ha considerado siempre el primer período de su vida como hegeliano. Sus contemporáneos coinciden con él en esto y tendrán a mal habituarse a la idea de que él se haya separado del sistema después de 1838[61].

Feuerbach continúa la tradición filosófica de Occidente colocando en el centro de su reflexión los tres grandes temas de la Metafísica, las tres ideas kantianas: Dios, hombre, mundo. Ciertamente que su análisis sobre estas realidades no alcanza una peculiar profundización pero resulta de interés la solución antimetafísica que da de las mismas[62]. "En resumen, mi enseñanza es ésta: la teología es antropología, es decir, al objeto de la Religión, al cual llamamos *theos* en griego, *Gott*, en alemán, expresa no otra cosa que la esencia del hombre o que el Dios del hombre no es otra realidad que la esencia divinizada del hombre, por ende la historia de la Religión, o, lo que es idéntico, la historia de Dios (no es otra cosa que la historia del hombre) pues así como son distintas las religiones así son distintos los dioses y así como difieren los hombres, así difieren las religiones[63]". La filosofía de Feuerbach es una negación de la filosofía tradicional, como su religión es asimismo una negación de la religión tradicional: "No tener religión es mi religión; no tener filosofía es mi filosofía. La verdadera filosofía consiste en esto, no en hacer libros, sino hombres[64]".

El filósofo de Bruckberg no es un pensador sistemático. Su método es empírico y analítico al mismo tiempo. Por otra parte, es muy impreciso en su terminología[65]. En más de una ocasión puso de relieve la diferencia de su método filosófico y el del resto de los demás filósofos: "Mi peculiaridad intelectual no es un sistema, sino una forma de aclaración. Yo procedo con mis temáticas, al menos con las principales, de las cuales hago tema de mis escritos, como el investigador de la naturaleza con su temática. Yo me distingo esencialmente de los anteriores filósofos especulativos. Yo no me pregunto como Kant, cómo son posibles las cosas *a priori*, y, por tanto, no cómo es posible la religión, sino qué es religión, qué es Dios y así llegar al fundamento de las cosas reales percibidas[66]".

Feuerbach busca el fundamento de sus tesis mediante su método genético-crítico que consiste en la desmitificación de las ilusiones religiosas y espiritualísticas al evidenciar su génesis y la motivación práctica que las hace surgir. "Filosofía genético-crítica ...no es aquella que demuestra y comprende dogmáticamente un objeto dado a través de la representación, sino aquella que busca el origen de éste, que pone en discusión si el objeto es real o es sólo una representación, o en general, un fenómeno psicológico, aquella que, en resumen, distingue en el modo más riguroso entre lo subjetivo y lo objetivo[67]".

---

61. Cf. M. XHAUFFLAIRE, *Feuerbach et la Théologie de la sécularisation*, (París 1970), p. 99.

62. Cf. M. VON GAGERN, *L. Feuerbachs Philosophie und Religionskritik. Die 'Neue' Philosophie*, (München 1970), p. 13.

63. G. W. VI, p. 24.

64. G. W. X, 180.

65. Sobre la terminología de Feuerbach, las dificultades de su traducción y su lenguaje filósofico en general, Cf. L. ALTHUSSER, *L. Feuerbach. Manifestes philosophiques*, (París 1960), pp. 11 y 12.

66. S. W. X, 334.

67. G. W. IX, 52.

En su obra de 1843, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, hace principio de su filosofía no el espíritu absoluto, la razón en abstracto como lo había hecho Hegel, sino que parte del hombre considerado como ser real y en su totalidad. En esta reducción antropológica, la naturaleza juega un papel importante ya que la considera como la base del hombre. "La nueva filosofía hace del hombre, con inclusión de la naturaleza como base del hombre, el único, universal y superior objeto de la filosofía. La antropología, así pues, incluída la fisiología, es la ciencia universal[68]".

Pero Feuerbach no se detiene en el ser singular sino que relaciona al hombre con el otro hombre, al yo con el tú. Este descubrimiento feuerbachiano del tú puede considerarse como una auténtica revolución copernicana, comparable al encuentro del yo por el idealismo[69]. Esta relación real entre el yo y el tú puede contribuir a la superación de un individualismo ajeno a la realidad como también a la eliminación de un colectivismo no menos irreal. "El filósofo absoluto decía o al menos pensaba de sí mismo en forma análoga al *El Estado soy yo* del monarca absoluto y al *El ser soy yo* del Dios absoluto, pero esto naturalmente, como pensador, no como hombre: *La verdad soy yo*. El filósofo humano, dice, por el contrario: También cuando pienso, como filósofo, soy hombre con el hombre. La verdadera dialéctica no es un monólogo del pensador individual consigo mismo, sino que es un diálogo entre el yo y el tú[70]".

La filosofía de Feuerbach tuvo una inmediata proyección en la formación ideológica de K. Marx y F. Engels. La revolución copernicana operada por Feuerbach en cuanto a Dios, teología y religión se refiere, son asimiladas, sin actitud crítica, como definitivas, por los autores de la *Deutsche Ideologie:* "Para Alemania, la crítica de la religión está esencialmente acabada, y la crítica de la religión es la condición previa de toda crítica[71]". La aceptación del pensamiento feuerbachiano es considerada la base para alcanzar la verdad: "A vosotros, teólogos y filósofos especulativos, yo os doy este consejo: Liberaos de los conceptos y prejuicios de la filosofía especulativa anterior, si realmente deseáis descubrir las cosas como son, es decir, si deseáis descubrir la verdad. Y no hay otro camino hacia la verdad y la libertad que el que atraviesa el *torrente de fuego*. Feuerbach es el purgatorio del tiempo presente[72]".

Las obras estrictamente filosóficas de Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft, Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*, fundamentan asimismo la antropología socialista. El *humanismo real* de Feuerbach, inspira la humanización de la naturaleza y la naturalización del hombre pretendidas por Marx. En una carta publicada recientemente por el estudioso feuerbachiano W. Schuffenhauer, Marx dedica grandes elogios a Feuerbach a causa de sus *Grundsatze der Philosophie der Zukunft* y de su *Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers* ya que ha dado la base filosófica al

---

68. G.W. IX, 337.

69. El hallazgo feuerbachiano ha tenido un influjo determinante en pensadores como H.EHRENBERG, *Disputation. Drei Bücher vom Deutschen Idealismus*, (München 1923 ss.). K. LÖWITH, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, (München 1928). M. BUBER, *¿Qué es el hombre?*, (México 1974), p. 58.

70. G. W. IX, 339.

71. M. E. W. I, (Berlin 1974), p. 378.

72. *Ibid.*, p. 27.

socialismo: "Estoy contento de encontrar una oportunidad de expresarle la gran admiración y –permítame la palabra– el amor que siento hacia Ud. Sus *Philosophie der Zukunft* y *Wesen des Glaubens* son, en todo caso, y a pesar de su limitada extensión, de más importancia que toda la literatura alemana actual junta. En estos trabajos, ha dado Ud. - no sé si intencionadamente - una base filosófica al socialismo y los comunistas, además, han comprendido inmediatamente estas obras en este sentido. La unidad del hombre con el hombre, que está basada en la diferencia real entre los hombres, el concepto de una especie humana descendida del cielo de la abstracción a la tierra real, ¿ qué puede ser esto, más que el concepto de sociedad?[73]".

73. W. SCHUFFENHAUER, *Feuerbach und der junge Marx. Zur Entstehungsgeschichte der marxistischen Weltanschauung*. (Berlin 1972), p. 202.

Capítulo II

LA FILOSOFÍA MORAL DE FEUERBACH

...hacer del hombre,
con todos sus impulsos naturales,
la medida de toda moral.
(Cf. G. W. IX, 440-441).

Salvo en el período filosófico de su madurez, Feuerbach no escribió nunca una ética ni un tratado sobre cuestiones éticas. Con todo, la ética constituye para él un objetivo de ocupación constante. Todas sus reflexiones, toda su crítica religiosa acaba en propuestas y culmina a modo de respuesta en una pregunta: ¿Cómo hay que vivir?. En todos sus escritos se perfila claramente una consideración ética a la que concede una no desatendida acentuación.

La matriz de la ética feuerbachiana hay que situarla en su crítica a la religión. La ética, así deducida, se apropia de las funciones y de los valores religiosos tras la liberación que comporta el método genético-crítico aplicado a la religión. Un atento estudio de las ideas éticas de Feuerbach evidencia que son una consecuencia de su evolución con respecto a la crítica de la religión, evolución que le llevó a posiciones tan radicalmente opuestas como una inicial condena de las teorías de la felicidad y a una ulterior ética eudemonista y materialista.

La conexión existente entre ética y antropología es evidente. Por ello, a toda ética precede una antropología y toda antropología tiene consecuencias éticas. Estos asertos tienen cumplida realidad en la obra filosófica de Feuerbach cuyo *pathos* por el hombre constituye su *filosofía del futuro* que debe hacer descender "de la bienaventuranza sin

necesidades del pensamiento" a la "miseria humana[74]". Lo que dice sobre el *ser* del hombre implica siempre un *deber ser*. Con respecto al teísmo: "Dios no es otra cosa que el prototipo y modelo del hombre: *cómo* y *qué* es Dios, eso debe, eso *quiere* ser el hombre, o espera al menos llegar a serlo alguna vez[75]".

La concepción feuerbachiana de la moral está en estrecha relación con sus progresivamente evolucionados presupuestos teóricos sobre la realidad y sobre el hombre. Uno de los momentos-clave de esta evolución tras su ruptura con Hegel en 1839 es la plena aceptación de la independencia y autonomía de la moral frente a lo teológico[76], tal como había sido enunciada por P.Bayle y sobre todo por I. Kant, en el que ve a uno de los pioneros de una "tarea sagrada de la humanidad: la concepción autónoma de la ética[77]". La adhesión de Feuerbach a la autonomía de la ética comporta asimismo su aceptación incondicional del *imperativo categórico* kantiano, al que califica como "el manifiesto, en el que la ética anunció su libertad y su autonomía al mundo, una descarga eléctrica saludable desde el cielo despejado de las anteriores teorías de la felicidad[78]".

El entusiasmo de Feuerbach por la posición kantiana en moral se irá enfriando al comprobar la aversión del filósofo de Königsberg hacia las *teorías de la felicidad*. Precisamente Feuerbach hacía de la felicidad el nudo gordiano de su planteamiento ético a medida que avanzaba hacia posiciones eudemonístico-materialistas.

El origen del materialismo de Feuerbach no hay que buscarlo en la tradición científico-mecanicista de los iluministas franceses -particukarmente en el *Système de la nature* de J. Holbach- sino en un acontecimiento religioso, la reforma protestante que al humanizar el amor divino abrió la posibilidad de un amor humano efectivo, patológico, que se enfrenta con los sufrimientos de la humanidad de un modo médico-científico[79].

A causa del origen religioso del materialismo de Feuerbach, éste adquiere al mismo tiempo una connotación ética por lo que en la obra sobre el *Espiritualismo y el Materialismo* se afrontan unitariamente el materialismo y la ética de la libertad del querer. La conexión entre los dos temas implica que la significación del materialismo debe ser buscada en el plano ético-antropológico y no en el metafísico o naturalístico. La ética sería, de este modo, la dimensión propia del materialismo que trata de hacer del problema del ser un problema práctico, "un problema en el que está en causa nuestro ser, una cuestión de vida o muerte...sólo cuando cesan las palabras comienza la vida, se desvela el misterio del ser. Y si lo inefable es lo no racional, entonces toda existencia, que es siempre y sólo esta existencia, es no racional. Pero la existencia no

---

74 G. W. IX, 264.

75. *Ibid.*, 287.

76. Cf. G. W. IV, 98.

77. *Ibid.*, 103.

78. *Ibid.*

79. Cf. S. W. X: *Zur Ethik: Über Spiritualismus und Materialismus in besonderer Beziehung auf die Willensfreiheit*. Sobre todo el capítulo 8 : *Der religiöse Ursprung des deutschen Materialismus*.

es tal. La existencia, aunque no pueda ser expresada con palabras, tiene sentido por sí misma, es racional[80]".

La tarea desmitificadora de las ilusiones religiosas llevada a cabo por Feuerbach, constituye la base de su planteamiento ético que se funda en la reducción y recuperación antropológica de los valores que constituían el feudo de la teología y que serán el fundamento de la nueva filosofía preconizada por el solitario de Bruckberg.

En consonancia con la declaración de Feuerbach: "Dios fue mi primer pensamiento, la razón, el segundo, el hombre, tercero y último. El sujeto de la divinidad es la razón, pero el sujeto de la razón es el hombre[81]", ha habido una tendencia a dividir la trayectoria ética y la producción literaria de nuestro filósofo en tres períodos que se caracterizan por la especificación de un criterio teórico interno, cuyas huellas se pueden percibir en las diversas publicaciones del mismo:

1. *Período hegeliano*, 1825-1838: es la etapa que se caracteriza por la adhesión de Feuerbach a su maestro Hegel, aunque haciendo una interpretación muy personal de la filosofía especulativa. La polémica contra algunas verdades del Cristianismo tiene una señalada influencia panteísta.

2. *Período antropológico,* 1839-1843: que se inicia con la publicación de *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie,* en el que el particular viene opuesto a la universalidad especulativa hegeliana y ésta y la teología son disueltas elaborando una nueva filosofía antropológica, en la que el hombre es centro y medida de todas las cosas.

3. *Período materialista-eudemonista,* 1844-1872: donde la razón es relacionada con la naturaleza completando los predominios del hombre, de la razón y de Dios, típicos de los períodos anteriores.

Cada período de la evolución filosófica de Feuerbach responde a unos centros de interés concretos: la universalidad del pensamiento, lo humano y la importancia atribuída a la naturaleza y a la sensibilidad respectivamente. Las consecuencias de estos planteamientos teóricos se dejan sentir en las distintas interpretaciones que dio Feuerbach del fenómeno religioso y, por ende, en las sucesivas presentaciones de su antropología y de su ética.

El período hegeliano de Feuerbach está caracterizado por la dependencia con respecto a su maestro Hegel[82] y por la libre apropiación (*freie Aneignung*) de la filosofía del mismo. "La inspiración o temática hegeliana del primer Feuerbach se advierte en muy diversos aspectos; por ejemplo, cuando reflexiona de manera similar a Hegel sobre el mal y el dolor como posibilitados por la presencia o conciencia del bien[83]; sobre la voluntad y libertad particulares posibilitadas en su actividad por una voluntad o un bien general y más amplio[84]; sobre la fundamentalidad y preeminencia de lo

---

80. G. W. IX, 307 - 308.

81. G. W. X, 178.

82. Durante dos años, 1824/26, Feuerbach frecuenta asiduamente las clases de Hegel. Entre las varias disciplinas impartidas por su maestro, sigue con especial énfasis las lecciones de Lógica ya que a través de las cuales puede percibir el método hegeliano.

83. S. W. IV, 275.

84. S. W. I, 17 ss.

Infinito con respecto a lo finito, que es la que pone precisamente en movimiento la actividad y dinámica abstracta y superadora de lo finito propia del entendimiento; sobre la necesidad de una radicación común y universal (en una razón general común) de los entendimientos y razones particulares, para que sea posible la comunicación, el diálogo y aún la misma disparidad de pareceres; sobre la unidad en la diferencia y la diferencia en la unidad, que sostienen y mantienen los filósofos especulativos, con frecuencia calificados ligeramente como panteístas, etc.[85]".

La crítica religiosa de este período tiene caracteres negativos atacando el transcendentalismo y el individualismo de las religiones positivas en nombre del poder absoluto de la razón pero entendida ésta de forma adialéctica.

Los valores éticos de esta etapa coinciden con los de la racionalidad y su formulación expresa coincide con su tesis doctoral: *De Ratione una, universali, infinita* en la que aboga a la imparcialidad del pensamiento como remedio ético al egoísmo infinito de las religiones, con los *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* donde junto a la negación de la inmortalidad preconiza la abnegación de sí hasta la muerte centrándose en el aquí y en el ahora, con el *P. Bayle. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit* que, tras afirmar la autosuficiencia del pensamiento, proclama la autonomía de la ética con respecto a la religión y a la teología.

En el segundo período, Feuerbach se caracteriza por su antihegelismo y radicaliza la posición adoptada ya en su escrito *Über Philosophie und Christentum*, interpretando al filósofo absoluto teológicamente y considerando "la filosofía hegeliana como mística racional[86]" que trataba de hacer la apología del cristianismo declarándola la religión absoluta. Por otra parte no podía aceptar tampoco la pretensión hegeliana del punto de partida sin condiciones de la filosofía absoluta. La filosofía hegeliana, en opinión de Feuerbach, es la prosecución de la fichteana *Wissenschaftlehre*. El método de Hegel es esencialmente o al menos en conjunto el método de Fichte[87].

Según Feuerbach, Hegel había entendido por idea absoluta a un sujeto absoluto, real aunque impersonal, subyacente a los seres que pueden ser percibidos a través de la experiencia, que se desarrolla a través de ellos y que toma conciencia de sí por mediación del hombre. Pero en esta concepción hegeliana. Feuerbach cree entender que se trata de un sucedáneo del Dios de la religión tradicional, que si bien evita la idea de una realidad personal substancialmente distinta de los seres humanos, con todo, Hegel no hace del hombre una existencia absoluta sino que lo reduce a un modo de un ser subyacente al hombre[88]. Feuerbach no acepta un principio inmaterial de la materia. Para él la materia es autosuficiente y constituye la base de todo pensamiento. Ahora bien, el rechazo feuerbachiano de la idea absoluta hegeliana no implica abandono por su parte de las categorías de finito e infinito, sino que, rechazando el uso alienante que

85. M. CABADA CASTRO, *El humanismo premarxista de L. Feuerbach*, (Madrid 1975) , pp. 152 - 153.
86. G. W. IX, 53.
87. *Ibid.*, 24ss.
88. Cf. G. W. IX, 295.

de las mismas habían hecho la religión y el panteísmo, las aplica al hombre como *ens realissimum*, síntesis de lo infinito y de lo finito.

El humanismo feuerbachiano toma al hombre como objeto, criterio, absoluto, realidad perfecta, principio y fin. El humanismo, bajo esta perspectiva se constituye en antropoteísmo, es decir, en el verdadero teísmo donde Dios y la religión no se suprimen sino que se traspasan[89].

El alejamiento de Hegel implica para Feuerbach una reconsideración de su postura con respecto a Kant, cuya ética estima como la obra liberadora de la teología, del materialismo y de la teoría de la felicidad, aunque andando el tiempo y con respecto a estos dos últimos planteamientos, Feuerbach se constituirá en el exponente y defensor más cualificado y extremo.

La obra de Kant, para el Feuerbach de este período, impulsa una "tarea sagrada de la humanidad: la concepción autónoma de la ética[90]". La admiración feuerbachiana por la autonomía moral kantiana va unida asimismo a su entusiasmo por el imperativo categórico expresado en la Crítica de la Razón Práctica, ya que, en su opinión, el imperativo categórico es "el manifiesto, en el que la ética anunció su libertad y autonomía al mundo... Kant es el primero, que escribió una gramática de la ética[91]".

Feuerbach reconduce a una validez ética -o religiosa- todos los aspectos de la vida humana. En la historia del pensamiento sólo se encuentra algo similar en la ética de Spinoza. Pero la vida humana es inconcebible sin la participación en la existencia genérica del hombre –*Gattungswesen* –, sin la realización de la comunidad humana, de lo que se deduce el primer principio de la ética de Feuerbach: el amor. El amor tiene para él un significado sacro, porque constituye comunidad. Es el principio mediador entre la escasez, la necesidad de los individuos y la abundancia de la esencia humana en la comunidad. A través del amor se consigue el más alto bien y el individuo se realiza en su verdadera esencia.

La concepción antropológica de Feuerbach se sitúa en una posición equidistante del dualismo metafísico y del materialismo mecanicista, rechazando la alternativa entre idealismo y materialismo tal y como se plantea normalmente en filosofía, es decir, de forma abstracta: "Verdad no es ni el materialismo ni el idealismo, ni la fisiología ni la psicología; verdad es solamente la antropología, verdad es sólo el punto de vista de la sensibilidad, de la intuición; pues sólo él me da la individualidad y la totalidad[92]".

La antropología feuerbachiana, constituída en ciencia universal, que hace del hombre el más alto objeto[93], requiere articular su correspondiente ética formulada en dos fases: una negativa, por lo que implica de crítica de la ética contemporánea, casi en su totalidad inspirada en Kant, que enuncia principios morales dirigidos a un hom-

---

89. Cf. G. W. IX, 263.
90. G. W. IV, 103.
91. *Ibid*.
92. G. W. X, 135.
93. Cf. G. W. IX, 337.

bre abstractamente considerado; una positiva, que concluye los planteamientos éticos de la nueva concepción antropológica: sensualista y práctica. en la que el primado será atribuido a la voluntad y, en definitiva, al instinto de felicidad con el que se identifica y que permite experimentar la existencia del ser en cuanto realidad de disfrute[94].

El tercer período de la producción filosófica de nuestro autor está caracterizado por su interés por la naturaleza y las implicaciones de la misma en la filosofía. Ante el auditorio de Heidelberg que escuchaba sus *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, expresaba el giro naturalista que había experimentado su reflexión filosófica: "Si yo sinteticé una vez mi enseñanza en la frase: la teología es antropología, debo añadir como complemento: y fisiología. Mi enseñanza o intuición se resume, así pues, en dos palabras que se implican mutuamente: naturaleza y hombre[95]". Un factor determinante de esta interpretación feuerbachiana es el hecho de haber tenido en cuenta las implicaciones objetivo-antisubjetivas, con base en la naturaleza, de lo que para Feuerbach constituía el principio de la religiosidad humana: el sentimiento de dependencia (*Das Abhänggigkeitsgefühls*) de la naturaleza[96].

El materialismo de Feuerbach trata de comprender al hombre en la totalidad de su ser viéndolo como un elemento integrante de la realidad cósmica y limitándolo a su corporeidad en donde se manifiesta la naturaleza toda y que constituye el principio individualizador, la fuerza negadora, limitadora, sin la que no puede pensarse ninguna personalidad. "El cuerpo pertenece a mi esencia; más aún, el cuerpo en su totalidad es mi yo, mi esencia misma[97]". El materialismo se enfrenta al espiritualismo ya que al proponer como principio una realidad que no es el cuerpo favorece el dualismo e ignora al hombre en su totalidad y en sus relaciones altruistas[98].

La concepción materialista de Feuerbach tiene un carácter práctico y trata de comprender al hombre desde una perspectiva realista que abarca tanto los ideales como el dolor. "Quien tome en consideración y a pecho los dolores de la humanidad, se convertirá necesariamente en materialista[99]". Pero, con todo, el materialismo tiene también una dimensión liberalizadora ya que en su naturaleza debe encontrar el hombre el estímulo para superar la ambivalencia planteada entre los anhelos y la finitud.

La inspiración religiosa –reforma protestante luterana– del materialismo de Feuerbach le permite su diferenciación con otras formas de materialismo que tienen sus fuentes en la historia, la naturaleza o la ciencia. Su objetivo es llevar hasta sus últimas consecuencias la desmitificación iniciada con la reforma protestante. Por consiguiente, sus centros de interés lo constituirán las ideas religiosas que, en la opinión de Feuerbach, no son otra cosa que proyecciones fantásticas de las cualidades y límites del ser humano. "¿Cuál es la diferencia entre el ateísmo que yo enseño y el materialis-

---

94. Cf. G. W. XI, 71. 173.
95. G. W. VI, 28 - 29
96. Cf. S. W. XIII, 388, nota 37.
97. G. W. IX, 320.
98. Cf. G. W. XI, 126. 171.
99. *Ibid.*, 119.

mo de Vogt, Moleschott y Büchner?. No es otra cosa que la diferencia entre tiempo y espacio o entre historia de la humanidad e historia de la naturaleza. La anatomía, la fisiología, la medicina, la química no saben nada del alma ni de Dios, etc.; sólo a través de la historia hemos sido instruidos en tales cosas. El hombre es para mí como para ellos un ser natural, derivado de la naturaleza; pero mi objeto principal son los seres del pensamiento y de la fantasía derivados del hombre, los cuales, en la opinión y en la tradición de los hombres están considerados como seres reales[100]".

En esta tercera etapa de su devenir filosófico, Feuerbach mantiene la autonomía de la ética tal y como la habían planteado P. Bayle e I. Kant, pero añade, como consecuencia de su adhesión al materialismo, una profunda valoración de la teoría de la felicidad como un elemento clave en la interpretación de la nueva moralidad, en la cual será colocada "la verdad de la naturaleza en el lugar de la norma rígida" del imperativo categórico kantiano y que hace del hombre, con todos sus impulsos naturales, la medida de toda moral[101].

El hombre a quien Feuerbach constituye en medida de la moral es el hombre sensible, es decir, el hombre que conexiona equilibradamente sus tendencias de todo orden en base a la sensibilidad *(Sinnlichkeit)*. Con todo, esta posición no implica una adhesión a una ética materialista absoluta e irracional. "Si la esencia del hombre es la sensibilidad..., entonces todas las filosofías..., que están en contra de este principio, son, no solamente erróneas, sino también fundamentalmente perniciosas. Si queréis mejorar a los hombres, hacedlos felices; pero si queréis hacerlos felices, tenéis que dirigiros a las fuentes de toda dicha, de todas las alegrías, a los sentidos. La negación de los sentidos es la fuente de toda locura, maldad y enfermedad en la vida humana; la afirmación de los sentidos es la fuente de la salud física, moral y teorética[102]".

Con respecto a las tendencias, Feuerbach no acepta las posiciones dicotómicas, particularmente las de I. Kant, entre deber *(Pflicht)* e inclinación *(Neigung)*, que si bien pueden tener sentido metodológico, carecen de un profundo conocimiento de la realidad del hombre. Para él, entre deber e inclinación existe una unidad originaria, habida cuenta que "no existe deber ninguno, que no haya podido ser cumplido por inclinación y no haya sido cumplido de hecho así originariamente, con anterioridad a su conversión en ley[103]".

Una de las estructuras fundamentales que se patentizan en un estudio profundo de la naturaleza del ser humano es, según Feuerbach, la tendencia a la felicidad, que es la "tendencia originaria y fundamental de todo aquello que vive y ama, que es y quiere[104]". Esta tendencia a la felicidad la identifica además Feuerbach con la voluntad. El capítulo III de su obra sobre *Espiritualismo y Materialismo*, especialmente en relación

---

100. S. W. XIII, 339.
101. Cf. G. W. IX, 440 - 441.
102. G. W. X, 144 - 145.
103. S. W. X, 290.
104. *Ibid.*, 230.

con la libertad de la voluntad, lo dedica a la unidad de voluntad y tendencia a la felicidad[105].

Esta identificación entre voluntad y tendencia a la felicidad tiene implicaciones éticas, ya que la moralidad sin felicidad es un concepto que carece de sentido. Esta acentuación de la tendencia a la felicidad no debe de estar en contradicción con las leyes y con los deberes morales, que si bien expresan el deseo de felicidad de forma restringida, con todo lo aseguran y lo protegen contra cualquier exceso pernicioso[106].

105. Cf. G. W. XI, 68 - 74.
106. Cf. G. W. VII, 77 - 83, Cap. 12 dedicado a *Der Glückseligkeitswunsch*

Capítulo III

MARCO DE INFLUENCIAS EN LA ÉTICA DE FEUERBACH

...es una respuesta al influjo hegeliano que acentúa la estrecha relación existente entre *Historia de la Filosofía* y la *Filosofía* misma, entendida como Lógica, como Idea en devenir.

A.- INTRODUCCIÓN.

Para presentar un análisis coherente del marco de influjos que se evidencian en la interpretación ética de Feuerbach, hay que tener en cuenta los dos factores siguientes:

1. La constante evolución del pensamiento filosófico de Feuerbach que le hace adoptar posturas antitéticas con respecto a un mismo autor.

2. La necesidad de una clarificación de los conjuntos de líneas de pensamiento que condicionan total o parcialmente la concepción feuerbachiana de la filosofía moral, que, a nuestro juicio, habría que sintetizar en las expresadas a continuación: el iluminismo, la teología, la filosofía de su tiempo y la izquierda hegeliana.

B.- EL ILUMINISMO.

Un estudio atento de la obra filosófica de Feuerbach evidencia una coincidencia de temas y del modo de tratarlos con el Iluminismo. Con todo, esta coincidencia no sig-

nifica identidad ya que la reflexion feuerbachiana estuvo condicionada por su experiencia hegeliana como también por la crítica de Hegel de los límites de la razón.

Este modo particular de asimilar el iluminismo conduce a Feuerbach a una interpretación antropológica de Hegel, acentuando la idea de *Gattung* o esencia genérica del hombre. Lo que Hegel atribuye a la idea, Feuerbach se lo asigna al género humano, es decir al hombre en su esencia general.

Esto explica asimismo el recurso feuerbachiano a la psicología, teniendo como base los temas iluministicos interpretados *sui generis*, ya que en la naturaleza humana se halla el fundamento de los valores religiosos y morales, lo que implica una simultánea negación y afirmación de la religión y de la moral. Negación en cuanto desvela lo antinatural de la concepción moral que se deriva de la religión. Afirmación por lo que supone de desvelamiento de la naturaleza humana en la que se funda el discurso religioso y las consecuencias morales del mismo.

La consecuencia de esta metodología es la que permite hablar, a propósito de Feuerbach, de un iluminismo posthegeliano.

Los iluministas que ejercen un mayor influjo en la ética feuerbachiana son: P. Bayle, J.-J. Rousseau, C.-A. Helvetius y P. von Holbach

1.- P. Bayle (1647- 1706), es uno de los pensadores franceses que más simpatías e influencias suscitaron en Feuerbach, ya que, al encontrarse inmerso en la tarea de la disolución de la teología en antropología, en devolver al hombre los atributos proyectados en un imaginario ser superior, se identificó con la *libertas cogitandi*, el contraste entre razón y fe, la lucha contra toda forma de religión positiva y de intolerancia, la reivindicación de los derechos de la razón, típicos de P. Bayle.

La figura de Bayle, religioso y defensor de los derechos del ateísmo constituye para Feuerbach un hito histórico al asumir la función de mediador entre dos grandes épocas: la cristiana y la moderna. El ateísmo, según Bayle, no puede ser acusado de inmoralidad. Más: la moralidad es independiente y anterior a la adhesión o no a la fe cristiana. Es el resultado de una estructura determinada del temperamento, de los intereses, de la racionalidad, etc. que son comunes tanto a ateos como a cristianos. La doctrina moral no depende de la religión sino de una estructura racional absoluta y universal. Esta es posible expresarla de modo religioso, pero en aquella religión común a la humanidad y natural, según Bayle, que se enfrenta a todas las religiones positivas y que es una consecuencia de la filosofía[107].

Si la religión debe estar vinculada a la razón, la ética debe hacer lo propio. La autonomía de la moral con respecto a los particularismos de las religiones positivas y de los dogmas de la teología, es, según Feuerbach, la gran aportación de Bayle a la historia del pensamiento y que adquiriría su plenitud en las realizaciones filosófico-morales de Kant y Fichte.

2.- J.-J. Rousseau (1712-1778). El iluminismo, aun reconociendo los límites de la razón y valorando positivamente la función de los sentimientos y de las pasiones,

---

107. Cf. G. W. IV, 57 ss.

había hecho de aquélla la verdadera naturaleza del hombre a la cual se podían reducir todos los elementos inherentes a la misma. Rousseau rompe con esta línea de pensamiento iluminista al evidenciar que incluso la razón se puede extraviar si se desentiende de las exigencias de los instintos humanos.

En su *Discurso sobre los orígenes y fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (1758), acentúa la interpretación de la cultura como la acumulación de impurezas que se han adherido al hombre natural, desvirtuándolo como tal en sus realidades originarias: la bondad originaria del sentimiento y la relación directa con la naturaleza.

El hombre natural rousseauniano no es una meta a conseguir sino un paradigma a tener en cuenta en toda consideración social o moral[108]. La apelación constante a lo que el corazón admite como evidente en un planteamiento sincero y auténtico constituye para Rousseau el fundamento de toda posición teórica y de toda actitud práctica como lo indica en la *Profesión de fe del vicario saboyano*.

La llamada rousseauniana a la valoración de la sensibilidad y de las exigencias de la materialidad a la hora de interpretar éticamente al ser humano, está muy próxima, según K. Grün[109], a la línea evolutiva de pensamiento que experimenta Feuerbach y que le impele en su etapa eudemonista-materialista a hacer de la *Sinnlichkeit*, la categoría fundamental a través de la cual ofrecer una cosmovisión antropológica. "Si la esencia del hombre es la sensibilidad..., entonces todas las filosofías..., que están en contra de este principio, son, no solamente erróneas, sino también fundamentalmente perniciosas. Si queréis mejorar a los hombres, hacedlos felices; pero si queréis hacerlos felices, tenéis que dirigiros a las fuentes de toda dicha, de todas las alegrías, a los sentidos. La negación de los sentidos es la fuente de toda locura, maldad y enfermedad en la vida humana; la afirmación de los sentidos es la fuente de la salud física, moral y teórica. La renuncia, la resignación, la 'negación de sí mismo', la abstracción hace al hombre huraño, triste, sucio, lascivo, cobarde, avaro, envidioso, astuto, malicioso; en cambio, el disfrute de los sentidos hace al hombre alegre, animoso, noble, abierto, comunicativo, compasivo, libre, bueno. Todos los hombres son buenos en la alegría, malos en la tristeza; ahora bien, la fuente de la tristeza es precisamente la abstracción, voluntaria o involuntaria, de los sentidos[110]".

En esta misma posición feuerbachiana, de hacer al hombre sensible medida de la moral, está el planteamiento de Rousseau, para quien[111] la moralidad tiene su fundamento en los sentimientos naturales y en los impulsos o pasiones fundamentales. Por consiguiente, es lógica su postura cuando ataca a los que sostienen que la educación moral debe tender a atenuar o extirpar las pasiones humanas. La moralidad implicaría un desarrollo sin limitaciones de las pasiones y sentimientos naturales ya que liberan y

---

108. Cf. *El contrato social* (1762) y *El Emilio* (1762).
109. Cf. K. GRÜN, *L. Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass*, II, p. 185.
110. G. W. X, 144 - 145.
111. Cf. *El Emilio o la Educación*, IV, (Barcelona 1979).

conservan al hombre. El desarrollo de la civilización ha multiplicado artificialmente las necesidades del hombre y ha provocado el egoísmo. Las personas que se han mantenido más próximas a la naturaleza escuchan más fácilmente la voz de la conciencia, que, en la *Profesión de fe del vicario saboyano*, es definida como un principio innato de justicia y de verdad a través del cual juzgamos nuestras acciones y las de los otros y las consideramos como buenas o malas.

3.- C.-A. Helvetius (1715-1771). En Feuerbach, particularmente en el período eudemonista-materialista, resurge la atención por el tema ilustrado del interés que subyace en toda manifestación de lo espiritual. Sus centros de inspiración radican en los puntos de vista de los materialistas franceses, a quienes introduce en la cultura alemana aunque superándolos. Entre estos cabe destacar a Helvetius que tuvo la originalidad de plantear el origen del sentimiento moral haciéndolo derivar de la sensibilidad del hombre[112].

Efectivamente, Helvetius reduce a sensibilidad todas las potencias del entendimiento humano, negándoles toda capacidad de transcender el nivel de los sentidos. Esta reducción la aplica asimismo al planteamiento ético, haciendo del egoísmo y del placer la base universal de la conducta humana. La consecuencia de esta reducción es su teoría utilitarista de la moralidad, que tendría en el egoísmo el movimiento fundamental y universal de la conducta, pero cuya norma sería el interés y la utilidad públicas.

En el ámbito de la realidad de la moral de Helvecio, la educación es un elemento clave para la formación de los hábitos de conducta. Con todo, una educación ideal, que haga del bien público la ley suprema y el principio determinante de la moralidad, implica la superación de los poderes fácticos de una sociedad, particularmente del clero, y la creación de un buen sistema de gobierno con su legislación correspondiente[113].

4.- P. von Holbach (1723-1789). La peculiar relación de Feuerbach con los iluministas franceses a la que hemos aludido anteriormente, se evidencia de modo particular con Holbach. A primera vista, la lectura de la temática filosófica del materialista francés y del tercer período filosófico feuerbachiano puede inducir a la conclusión apresurada de que éste último repite a Holbach con un siglo de retraso. Pero la realidad no es así. Es innegable la inspiración de Feuerbach en los pensadores franceses del s. XVIII, aunque es asimismo cierto la diferencia entre el antiguo materialismo mecánico y el nuevo materialismo antropológico.

La filosofía de Holbach[114] es totalmente naturalista y materialista y, a veces, hilozoísta. Sólo existe una realidad, la materia. Esta se encuentra organizada en la naturaleza. Posee el movimiento intrínsecamente sin precisar de ningún ser extramaterial. En

---

112. G. W. PLEJANOF, *Beiträge zur Geschichte des Materialismus*, p. 82, (Berlin 1957).

113. C.-A. HELVETIUS, *De L'esprit* (1758), *De l'homme, de ses facultés et de son éducation* (1772), in: *Oeuvres*, (Paris 1792).

114. Cf.: *La système de la nature, ou les lois du monde physique et du monde morale* (1770).

un cosmos, así concebido, todo está determinado y carece de sentido hablar de providencia y ni siquiera de azar. La naturaleza es inteligible y racional, en el sentido de que puede ser comprendida por el hombre, no a través de la razón especulativa sino por medio de las impresiones sensibles causadas por el movimiento de la materia.

La resultante antropológica de la cosmovisión holbachiana es la liberación del temor, temor a dioses, sacerdotes, magnates y tiranos. Inspirándose en Lucrecio[115], funda su moral en el conocimiento de la naturaleza cuya consecuencia será la no distinción entre lo físico y lo moral. La felicidad del género humano advendrá tras la eliminación de todos los fantasmas que lo han asediado. La justicia, la bondad y la paz, serán el resultado del conocimiento de la verdad de la realidad.

El materialismo antropológico de Feuerbach tiene su origen en el hombre y, por ende, es fisiológico, entendiendo por fisiología a la ciencia natural universal, según el sentido más clásico de la misma, integradora de lo antropológico y de lo fisiológico. "Mi enseñanza...se resume en dos palabras: naturaleza y hombre. La esencia que yo tengo, por supuesto, del hombre..., que es su causa o fundamento, a la que éste debe su nacimiento y su existencia..., la llamo yo naturaleza, una esencia y palabra...sensibles. Pero a la esencia en la que la naturaleza llega a ser un ser personal, consciente, intelectual..., la llamo el hombre. El ser carente de conciencia de la naturaleza es para el ser eterno, inoriginado, el ser primero, pero primero en el tiempo, no en el rango, el ser primero física, pero no moralmente; el ser humano consciente es para mí lo segundo surgido en el tiempo, pero el primer ser por el rango[116]".

Con esta declaración programática, en la que lo moral es presentado como algo cualitativamente nuevo con respecto a lo físico, Feuerbach se diferencia tanto del materialismo mecánico, para el que la relación de lo moral con lo físico se resuelve como una modificación progresiva de éste, como del materialismo de Holbach, cuyo objetivo será la no distinción entre lo físico y lo moral.

C.- LA TEOLOGÍA.

La vinculación de Feuerbach con la teología y la religión es una constante. De hecho, la temática religiosa constituye en él la cosmovisión dominante, a través de la cual se le puede interpretar de modo adecuado ya que su filosofía surge de la disolución secularizada de la problemática teológica. Por consiguiente, el análisis del marco teológico feuerbachiano se evidencia como una de las claves fundamentales para asimilar su filosofía moral.

Cada teología implica una respuesta original al problema religioso que viene dada en consonancia con el contexto cultural de una época determinada. El contexto cultu-

---

115. Cf.: *De rerum natura*.. Esta obra puede ser estimada como una vulgarización poéuca de las tesis epicúreas sobre la naturaleza y la moral. En opinión de Lucrecio, la felicidad del hombre se fundamenta en la aceptación de la mortalidad del alma y en la superación del temor a los dioses y a la muerte.

116. G. W. VI, 28 - 29.

ral de la teología que influye en Feuerbach está constituído fundamentalmente por la tradición iluminística a pesar de la interpretación que de la misma hizo Hegel en su *Fenomenología del Espíritu*, reduciéndola a los límites de la finitud, a obra del intelecto que no de la razón.

La temática teológica que más evidencia la dependencia de la tradición iluminística es la cristológica, particularmente en torno a la problemática suscitada por la figura de Jesús, los milagros y la exégesis en general[117].

La consecuencia de esta realidad es que el Cristo que ofrece la teología contemporánea a Feuerbach es más hombre que Dios lo que le permite deducir una religión sin Dios, en la que el hombre es un Dios para el hombre y en la que la virtud moral del amor tenga la primacía, ya que el amor, en contraposición a la fe, acentúa la unidad, la complementariedad del hombre con Dios, es decir, del hombre con el hombre.

Las figuras de la teología que destacan por su poderoso influjo en la filosofía moral de Feuerbach son: M. Lutero, J.G. Herder y F. D. E. Schleiermacher.

1.- M. Lutero (1483 - 1546). Al referirnos a la importancia que tuvo la teología en la ética de Feuerbach, es imprescindible la mención de M. Lutero como la fuente que abasteció no sólo a la especulación teológica contemporánea a Feuerbach sino también al mismo Feuerbach que se consideraba el M. Lutero II[118].

De entre los muchos teólogos que son citados en los escritos feuerbachianos, M. Lutero es el más frecuentemente repetido. Originariamente la relación Feuerbach-Lutero fue debida a circunstancias polémicas, motivadas ante todo por las críticas que *La esencia del Cristianismo* provocó entre los teólogos protestantes y de forma particular en J. Müller[119], como también a la prohibición que sus obras filosóficas: *Vorlaufige Thesen* (1842) y *Grundsätze* (1843) experimentaron en los *Lander* de Prusia y de Sajonia. Esto justifica que el estudio de Lutero por Feuerbach se acentuase en los años 1843/44 con la publicación de la segunda edición de *La esencia del Cristianismo* y de *La esencia de la fe en sentido luterano* respectivamente. De hecho, en estas dos obras se multiplican las interpretaciones teológicas y los comentarios bíblicos del Reformador tendentes a presentar un Cristianismo humanizado. De este modo, dejando hablar a Lutero, haciéndose su intérprete, colocaba en una penosa situación a sus detractores luteranos tanto teólogos como políticos, ya que los ataques de estos se dirigían indirectamente al Reformador, a través de Feuerbach.

Las consecuencias de este estudio profundo de Lutero no tardaron en dejarse notar en la progresiva evolución del pensamiento filosófico de Feuerbach y en no menos proporción en las deducciones éticas del mismo. Particularmente cabe destacar su actitud más positiva con respecto a la religión, religión luteranamente entendida, o

---

117. Una ampliación de estas aserciones se puede hacer en: A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, (München 1966), pp. 76 - 78.

118. Cf. W. BOLIN, *Über L. Feuerbachs Briefwechsel und Nachlass*, (Helsingfors 1877), p. 43.

119. Cf. Rezension von *Das Wesen des Christentums* von L. Feuerbach 1841, in: *Theologische Studien und Kritiken 1842*, 171ff. Para ampliar este tema, cf.: E. SCHNEIDER, *Die Theologie und Feuerbachs Religionskritik*, (Göttingen 1972), p. 27-107.

sea, rechazadora de la transcendencia monástica. Efectivamente, los Padres de la Iglesia y los místicos querían ser sólo cristianos. Lutero, en cambio, cristiano y hombre[120]. En la respuesta a la recensión de *Das Wesen des Christentums* aparecida en el *Augsburger Allgemeinen Zeitung*[121], Feuerbach postula una renovación de la filosofía, una alternativa a los planteamientos hegelianos de la misma, a través de la apropiación por parte de ésta de los distintivos característicos de la religión tales como la pasión y la receptividad sensible. En una época en la que la filosofía de Feuerbach adquiría caracteres más empíricos, la nueva lectura de Lutero le proporcionó una imagen diferente de la religión, religión que tenía su centro de gravedad en la antropología y en la sensibilidad.

Para Feuerbach, la Cristología de la teología protestante, en la que el hombre no depende de Dios, sino que es Dios quien depende de la fe del hombre, llevada hasta sus últimas consecuencias conduce inexorablemente a la antropología. En las *Vorläufige Thesen* (1842) declara que el secreto de la teología es la antropología, y en los *Grundsätze* (1843), enuncia la tarea de los tiempos modernos, es decir, la realización de la humanización de Dios, la transformación y la disolución de la teología en antropología. Esta es la conclusión lógica de una época histórica en la que el racionalismo teológico desliga a la fe de la sumisión a las luces de una revelación sobrenatural, dejándola totalmente al arbitrio de la sola subjetividad[122].

Consecuencia de esta disolución será el cambio de perspectiva en el que la fe en Dios no será otra realidad que la proyección de la conciencia que de sí tiene el hombre. Para Feuerbach, Dios constituye una pérdida de substancia para el hombre, ya que éste le cede sus propias cualidades humanas. El hombre debe tomar conciencia de que es un Dios para sí y para los demás. *Homo homini Deus*. Es preciso sustituir las relaciones entre el hombre y Dios por las relaciones intersubjetivas de un yo con un tú.

2.- J.-G. Herder (1744 - 1803). Antes de comenzar su estudio teológico y permaneciendo en la casa paterna durante el invierno 1822/23, Feuerbach se ambienta en ciencia teológica: "En este tiempo estudié y resumí *La ruina del imperio romano* de Gibbon, *La historia de la Iglesia* de Mosheim, las *Cartas sobre el estudio de la teología* de Herder, la *Introducción al antiguo y nuevo Testamento* de Eichhorn y una historia de la literatura teológica del s. XIX. También estudié en este tiempo a Lutero y Hamann[123]".

El influjo de Herder en la teología posterior, particularmente en Schleiermacher, repercutió asimismo en Feuerbach, al identificarse éste con diversos aspectos de las ideas de este teólogo. Efectivamente la teología de Herder supuso un factor determinante en la superación de un planteamiento estrictamente iluminístico de la religión y

120. Cf. G. W. IX, 205.
121. *Ibid.* 229 - 242.
122. Cf. *Das Wersen des Glaubens im Sinne Luthers*, in: G. W IX, 353 - 412.
123. Cf. K. GRÜN, *L. Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass*..., p. 10.

contribuyó con sus intuiciones al enunciado de la misma basada en el sentimiento de dependencia, propio de Schleiermacher[124].

Ofrecer una síntesis del itinerario filosófico de Herder resulta ser una tarea harto compleja, ya que dispone de fases diversas y, a veces, contradictorias. Por otra parte, las influencias que se perciben en el devenir de su pensamiento aluden alternativamente a autores tan dispares como Leibniz, Spinoza, Hamann y Kant. Con todo, y con vistas al objeto de este estudio, interesa destacar las ideas herderianas de humanidad y de religión de la humanidad que influirán en las nociones feuerbachianas de *Gattungswesen* y de divinización de las relaciones interhumanas como consecuencia de la disolución secularizada de la teología en antropología.

El pensamiento de Herder en torno a la humanidad viene expresado ante todo en *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-91) y en *Briefe zur Beförderung der Humanität* (1793-97). En estas obras se evidencia el carácter innato del ideal de la especie humana que tiende al desarrollo de todas las potencialidades a través de una educación formativa. Todas las actividades ennoblecedoras del ser humano: el arte, la ciencia, etc., tienen como objetivo la humanización del individuo y la perfección del género humano. En la opinión de Herder, el hombre está preparado, entre otras posibilidades, para el desarrollo de la religión. Entre religión y humanidad existe una estrecha relación de tal modo que califica a la primera como la humanidad suprema. El origen de la religión tiene su fundamento en un tipo de inferencia que realiza el ser humano de forma espontánea a partir de los fenómenos sensibles y remontándose a su causa invisible.

La humanidad herderiana es sensación, capacidad de pensar y sentimiento. El sentimiento es el elemento clave en la religión de esta humanidad. Esta acentuación del sentimiento, por parte de Herder, a la hora de interpretar la religión de la humanidad, lo aleja de las posiciones iluminísticas ya que el sentimiento es considerado, además de como una función psicológica, como un *Urakt des menschlichen Geistes überhaupt*[125]. Las consecuencias de este planteamiento es la valoración del individuo como personalidad histórica irrepetible, ligada, ciertamente, a un conjunto de relaciones culturales y éticas, pero peculiar y con capacidad de constituirse en símbolo de la divinidad.

En el terreno de la ética, Herder no escribió ningún tratado dedicado en particular a esta realidad sino que a través de la línea general de su pensamiento filosófico deja entrever sus predilecciones y rechazos referentes a la temática de la filosofía moral. La ética herderiana se aproxima más al psicologismo ético británico que al imperativo categórico de la moral kantiana. Efectivamente, para Herder, los momentos altruistas y sociales más álgidos del género humano cabe atribuirlos más al impulso vital de la

---

124. Cf. E. HIRSCH. *Geschichte der neuern evangelischen Theologie in zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*, IV, 218 - 219, 246, (Gütersloh, 1952 - 54).

125. Cf. J.-G. HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, XIII, 163 ss., (Berlín 1877-1899).

humanidad que a los efectos del formalismo moral sobre la misma. Precisamente, en las *Briefe zur Beforderung der Humanität* (1793-97), Herder atribuye al genio de la humanidad el estímulo del pensamiento, el fundamento y la meta de toda la historia. El concepto herderiano de lo ético como un producto del desarrollo progresivo de la cultura choca radicalmente con la separación kantiana entre sensibilidad y razón. De hecho, Herder rechaza un ideal moral que se coloca por encima de la naturaleza humana, ignorándola, al proponer un deber incondicionado y entiende que estas metas inalcanzables son producto de la imaginación de algún charlatán.

Salta a la vista el paralelismo entre Herder atacando a Kant por su intento de separación entre sensibilidad y razón y el de Feuerbach que, con su humanismo antropocéntrico, constituye al hombre en norma de la moral, rechazando todo intento, particularmente el kantiano, de hacer de la moral una norma rígida que se sitúa por encima del hombre.

3.- F. D. E. Schleiermacher (1768-1834). Un repaso biográfico de los años de formación de Feuerbach pone en evidencia la consideración de éste por Schleiermacher. El deseo de escuchar al gran teólogo en Berlín es uno de los motivos aducidos a su padre para justificar el cambio de Universidad[126]. Un testimonio de H. Beneke manifiesta asimismo que el solitario de Bruckberg había asistido con frecuencia a los sermones de Schleiermacher en la iglesia berlinesa de La Trinidad, admirando la fluidez verbal del predicador que proyectaba una mezcla de misticismo y de panteísmo salpicada de citas de Spinoza, de Platón y de Pablo de Tarso[127].

Esta valoración por parte de Feuerbach de la figura de Schleiermacher refleja adecuadamente el comienzo del s. XIX alemán, en el que confluyen ideas religiosas y tradiciones culturales y cuya resultante viene reflejada, como indica K. Löwith[128], por el paganismo cristiano de Göthe y por el cristianismo filosófico de Hegel. Esta componenda mediadora entre religión, filosofía y cultura no disimula del todo el transfondo arreligioso de la misma. En esta coyuntura, la teología se sitúa en una zona intermedia entre el influjo del iluminismo que conlleva una interpretación racionalística del dogma y de los milagros y del romanticismo que implica un entendimiento de la religión como un proceso histórico en el que la humanidad va progresando en la recuperación de su propia identidad.

En este complicado contexto, Schleiermacher actualiza el misticismo de J. Böhme y el pietismo de Ph. J. Spencer y de N. L. Zinzendorf. Su teología lo es del sentimiento y de la conciencia. En 1799, publica sus *Reden über die Religion*, obra en la que, aparte de expresar el abandono de su anterior adhesión a las tesis iluministas, trata de ofrecer una nueva perspectiva del problema religioso que secunda más una exigencia personal, fuertemente sentida, que imperativos racionales de índole iluminística. Los *Reden* caracterizan a la religión como una relación con el infinito o el univer-

126. Cf. S. W. XII, 228.
127. *Ibid.*, 176.
128. Cf. K. LÖWITH, *De Hegel a Nietzsche*, (Buenos Aires 1968), pp. 17-53.

so, realizándose de forma intuitiva y no por medio de esquemas racionales. Por ello, sólo a través del sentimiento se puede hacer efectiva esta relación de un modo auténtico ya que el sentimiento respeta al infinito en su radical incomunicabilidad y en su irreductibilidad última. Además, el sentimiento aquí considerado no lo es en abstracto sino que está referido como perteneciente a un individuo concreto, con lo cual el encuentro con el infinito tiene carácter histórico y está sometido a la imprevisibilidad de las diversas circunstancias personales.

El sentimiento de lo infinito-universal es un *Abhängigkeitsgefühl*. Este sentimiento no es uno de los muchos posibles, sino que es el sentimiento religioso. En este sentimiento tan peculiar se incluyen tanto el sujeto como el objeto. Esto acaece dialécticamente, es decir, en una primera fase se es consciente de la identificación con Dios *(Gottesbewusstsein)* y en la segunda se experimenta la finitud humana y la dependencia de Dios (*Schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl*[129]). Para Schleiermacher, el sentimiento de dependencia de lo infinito indica lo inmediato de la conciencia de dependencia sin por ello implicar una ausencia de actividad intelectual sobre el mismo. La tarea que debe desarrollar la teodicea es precisamente la interpretación conceptual del sentimiento de dependencia.

En los *Reden*, Schleiermacher, acentúa el sentimiento y la conciencia del infinito como las actitudes en las cuales tiene origen la religión y en cambio evita cualquier referencia a Dios ya que la divinidad supera cualquier intento humano de una concreción intelectual. La consecuencia de este planteamiento es una religión atea, carente de contenido dogmático. La única excepción en este campo serían las atribuciones simbólicas tales como la que tiene por contenido hacer de Dios el paradigma de la genialidad del género humano.

Con esta perspectiva, resulta evidente el influjo del pensamiento de Schleiermacher en Feuerbach. Efectivamente, al eliminar el teólogo de Breslau el concepto personal de Dios y poner el fundamento de la fe en una actitud del sentimiento y al protagonizar una ética de armonía entre lo transcendente y lo inmanente está sirviendo de antecedente a la reducción antropológica feuerbachiana de la religión y a la sustitución de la teología y de la ética tradicionales por otras nuevas cuyas bases sean: una total inmanencia y una divinización del hombre y de las relaciones interhumanas. El mismo Feuerbach confirma estos extremos cuando indica: "Yo no critico a Schleiermacher, como hace Hegel, porque ha hecho de la religión un objeto del sentimiento, sino sólo porque, vinculado aún a sus prejuicios teológicos, no alcanzó, como podía haberlo hecho, a deducir de la posición adoptada las consecuencias necesarias, porque no tuvo el valor para percatarse de que, si subjetivamente el sentimiento es la cosa más importante de la religión, Dios mismo, objetivamente no será otra cosa que la esencia del sentimiento. Bajo este aspecto soy tan poco adversario de

---

129. Para una ampliación del pensamiento de Schleiermacher sobre el sentimiento de dependencia, cf. su obra: *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche*, 1821/22.

Schleiermacher que más bien me sirve como confirmación objetiva de aquellas afirmaciones mías que he derivado de la naturaleza del sentimiento[130]"

La ética de Schleiermacher experimenta una evolución continua en consonancia con el devenir de su pensamiento. Hitos importantes lo constituyen sus obras: *Monologen* (1800), *Reden über die Religion* (1801), *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre* (1803), *Grundriss der philosophischen Ethik* (Inédito). Inicialmente es de inspiración kantiana en lo que se refiere a los límites del conocer humano, al mundo de la experiencia y a la moralidad autónoma. Con todo, no acepta el acceso a lo nouménico a través de la moralidad que había sugerido el filósofo de Königsberg. Más adelante, el influjo de Spinoza y de Fichte le harían cambiar de opinión y descubriría el principio de lo infinito y que como se ha visto anteriormente resultaría ser la base de su interpretación de la religión, lo que le haría concordar con la escuela romántica.

Sin embargo, el *Abhängigkeitsgefühl* de lo infinito que fundamenta la religión tiene tal peculiaridad para el teólogo de Breslau que le impone la separación de la religión por un lado y de la metafísica y de la ética por otro. Aunque las tres tienen el mismo objeto, es decir, el universo y la relación del hombre consigo mismo, con todo sus perspectivas son diferentes. Efectivamente, la metafísica trata de ofrecer a partir de sus presupuestos una imagen del universo y de sus leyes; la ética, elabora un sistema de deberes teniendo como bases, la naturaleza del hombre y las relaciones de éste con el universo; la religión, en cambio, se reduce exclusivamente a sentimiento. Con este planteamiento, Schleiermacher se distancia radicalmente de Kant y de Fichte que habían reducido la religión a moral haciendo de ella uno de los diversos modos de conocimiento teórico.

La función atribuída por Schleiermacher a la ética es la de armonizar las dos realidades que constituyen al ser humano: el espíritu y la naturaleza. Este equilibrio se destruye si se establece una relación dicotómica entre razón e impulsos naturales o se le da la primacía a una con respecto a otra.. El ideal es lograr la sintonización de ambas en el ámbito de una personalidad racional integrada. Esta posición del teólogo de Breslau se opone básicamente a la moral kantiana que establece una antítesis entre la razón por una parte y las tendencias por otra.

Aunque, como se ha puesto de relieve más arriba, Schleiermacher es reacio a atribuir a Dios unas características personales, salvo con carácter simbólico, sin embargo valora grandemente al ser humano como personalidad individual cuando lo considera como agente de moralidad. Esta acentuación del individuo no implica negación de la sociedad. Más bien, el hecho de la singularidad sólo tiene sentido en relación con los demás. La singularidad individual presupone la sociedad humana y viceversa. En consonancia con su ética de armonización, Schleiermacher entiende que la misión moral de cada ser particular sólo adquiere plenitud dentro de una sociedad comunitaria.

---

130. G. W. IX, 230.

D.- LA FILOSOFÍA DE SU TIEMPO.

La bibliografía de Feuerbach patentiza su interés y su dedicación a la historia de la filosofía en general y en particular su conocimiento de los grandes pensadores que constituyen el marco filosófico de su tiempo. Efectivamente, como consecuencia de su actividad como *Privatdozent* en la Universidad de Erlangen y teniendo como objetivo la consecución de un cierto predicamento que le facilitara un puesto académico estable, Feuerbach se dedicó intensamente entre los años 1830/31 al estudio de la historia moderna de la filosofía que además de servir para la tercera parte de las *Erlanger Vorlesungen: Geschichte der neuern Philosophie (1835/36),* cristalizó en las siguientes publicaciones: *Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza* (1833), *Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibniz'schen Philosophie* (1837) y *P. Bayle. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit* (1839).

La finalidad que se propone nuestro filósofo al elaborar estos tratados sobre la historia de la filosofía moderna "es el de llevar a un conocimiento claro las ideas fundamentales de los más importantes sistemas filosóficos de la Edad Moderna, ideas que, en su opinión, no han sido suficientemente desarrolladas y discutidas. Es un fin, por consiguiente, no tanto dramático, cuanto más bien didáctico[131]".

El interés que manifiesta Feuerbach por los filósofos del pasado es una respuesta al influjo hegeliano que acentúa la estrecha relación existente entre *Historia de la filosofía* y la *Filosofía* misma, entendida como Lógica, como Idea en devenir. A lo largo de los diversos temas tratados en el desarrollo de la obra, patentiza su concepción filosófica de la realidad en la que hay un claro predominio del espíritu sobre la materia, del universal sobre el particular, del pensamiento sobre el ser. El influjo hegeliano es evidente. Con todo, junto a la defensa del primado de la razón, de lo infinito y de lo abstracto, aparece un cada vez menos disimulado interés y entusiasmo por la valorización de la naturaleza, de lo concreto. Manifiesta esta realidad la crítica feuerbachiana al Cristianismo a causa de la escisión que ha provocado entre el espíritu y la materia lo que ha dificultado en la historia del pensamiento el poder captar la realidad tal y como-ella es. La superación de la dicotomía entre espiritualismo y materialismo se da, según Feuerbach, en una verdadera concepción idealística de la realidad, en la cual, materia y espíritu son sólo dos aspectos para describir una única actividad: la del pensamiento que se reviste de naturaleza.

En consonancia con una manifestación ulterior recogida en el prólogo de las *Sämtliche Werke,* edición de O. Wigand, en la que Feuerbach se identifica[132] con determinados filósofos que fueron objeto de su docencia y de sus escritos, diferentes analistas y estudiosos han apreciado elementos autobiográficos en la monografía feuerba-

131. G. W. II, 3.
132. Cf. G. W. X, 185.

chiana sobre P. Bayle. De entre estos resalta la tesis[133] de S. Rawidowicz que sostiene que entre P. Bayle y Feuerbach hacia el año 1838 existe una identificación personal que le sirve de apoyo para sus posiciones en una progresiva fascinación hacia los planteamientos del naturalismo[134].

Los intereses que impulsaron a Feuerbach a conocer el marco filosófico de su tiempo podrían sintetizarse en los siguientes puntos:

Una renovación filosófica a través de una profundización y perfeccionamiento consiguiente del sistema hegeliano que tendría como objetivo la "realización y mundanización de la Idea, la ensarkosis o encarnación del Logos puro[135]". El exponente de este intento feuerbachiano es su obra de 1843, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, donde hace principio de su filosofía no el espíritu absoluto, la razón en abstracto como lo había hecho Hegel, sino que parte del hombre considerado como ser real y en su totalidad. En esta reducción antropológica, la naturaleza juega un papel importante ya que la considera como la base del hombre. "La nueva filosofía hace del hombre, con la inclusión de la naturaleza como base del hombre, el único, universal y superior objeto de la Filosofía. La Antropología, así pues, incluída la Fisiología, es la ciencia universal[136]".

Una reducción de la teología a antropología superando así el intento hegeliano de conciliar teología y filosofía consideradas como dos formas posibles de aproximación al absoluto. Efectivamente, para Hegel, el saber teológico aunque es superado dialécticamente por la filosofía, con todo mantiene su valor como momento dialéctico. Sin embargo, para Feuerbach, la teología ha tenido la función de una primera toma de conciencia de sí misma por parte de la humanidad. Posteriormente debe ser superada y quedar reducida a sus términos reales, es decir, los de una inmanencia total.

Feuerbach inicia sus *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie* (1843) recordando una vez más sus ideas expresadas en *Zur Kritik der hegelschen Philosophie* (1839) y en *Das Wesen des Christentums* (1841). El secreto de la filosofía especulativa es la teología especulativa como también el secreto de la teología es la antropología. En la evolución de la filosofía especulativa ha habido tres momentos clave: la fundación (Spinoza), la restauración (Schelling) y la plenitud (Hegel). Sólo por mediación de una realización y superación del filósofo absoluto permitirá a los pensadores del futuro tomar contacto con la realidad, ignorada hasta el presente. Aun teniendo en cuenta las desemejanzas que presentan los referidos filósofos especulativos, el panteísmo es como su nota común. "El *Panteísmo* es la *consecuencia necesaria* de la teología (o del ateísmo) es la teología *consecuente;* el *ateísmo* es la *conse-*

---

133. Para otros puntos de vista similares, Cf. C. ASCHERI, *Feuerbachs Bruch mit der Spekulation. Kritische Einleitung zu Feuerbach: Die Notwendigkeit einer Veränderung* (1842), p. 59. H. ARVON, *L. Feuerbach ou la transformation du sacré*, p. 33.

134. Cf. S. RAWIDOWICZ, *L. Feuerbachs Philosophie. Ursprung und Schicksal*, pp. 63-65.

135. Cf. S. W. IV, 358.

136. G. W. IX, 337.

cuencia necesaria del panteísmo, es el panteísmo *consecuente*[137]". El cristianismo representa la contradicción entre politeísmo y monoteísmo. El panteísmo no es otra cosa que el monoteísmo con los predicados del politeísmo. Tipificación de esta realidad fue Spinoza, el cual hizo del pensar, como contenido de *la res pensante* y de la materia, como contenido de la *res extensa,* atributos de la substancia, es decir, de Dios. Por lo cual Dios es una *res pensante*, una *res extensa*. La filosofía de la identidad, a diferencia de Spinoza, animó al objeto muerto de la substancia con el espíritu idealista. Sobre todo Hegel asignó a la substancia los atributos de la autoactividad, la fuerza de la autodiferencia y la conciencia. "La tesis paradójica de Hegel: 'La conciencia de Dios es la autoconciencia de Dios', estriba en el *mismo fundamento* que la tesis paradójica de Spinoza: 'La extensión o la materia es un atributo de la substancia' y no tiene otro significado que: la autoconciencia es un atributo de la substancia o de Dios, Dios soy yo. La conciencia, la cual el teísta adjudica a Dios en distinción de la conciencia *real,* es sólo una representación sin realidad. Pero la tesis de Spinoza: 'La materia es un *atributo* de la substancia', no enuncia otra cosa que: la materia es una entidad substancial, divina; como la tesis de Hegel no significa otra cosa que: la conciencia es un ente divino[138]". Ante esta perspectiva, Feuerbach define el método de su reforma filosófica como una inversión: lo que en la filosofía especulativa era predicado y sujeto, en la nueva filosofía debe transformarse en sujeto y objeto respectivamente. La consecuencia de esta inversión de la filosofía especulativa es la verdad pura. La religión cristiana ha unido en el nombre Dios-hombre los nombres de Dios y del hombre. La nueva filosofía al hacer del predicado, sujeto, realiza la verdad del cristianismo aunque de forma anónima. "El cristianismo ha expresado la verdad sólo en *contradicción con la verdad*. La verdad sin contradicción, pura, no falseada es una *verdad nueva* un *hecho nuevo, autónomo* de la humanidad[139]".

Una reformulación del concepto de realidad que queda patente a lo largo de toda la trayectoria teórica de nuestro autor que no ha tenido otro objetivo que el de alcanzar la realidad. Cada período feuerbachiano es un esfuerzo dinámico evolutivo por acomodar fielmente la verdad teórica de los mismos a lo real. Para el Feuerbach del primer período, la realidad-verdad es el *real del real*, es decir, el espíritu, la razón una, universal, infinita. El dualismo que le impele a cuestionarse por el más allá de lo sensible, de la naturaleza, lo conduce a la expresión metafísica de su pensamiento. La razón, tema de su tesis doctoral, es quien opera una función reconciliadora con lo sensible por medio de la filosofía[140]. En el segundo período, la realidad-verdad es el hombre, la *Gattungswesen,* la esencia humana en cuanto tal. El individuo debe alcanzar el *Gattung* sirviéndose de la inteligencia, de la voluntad, del amor[141]. Finalmente, en el

137. G. W. IX, 243.
138. *Ibid.*, 244.
139. G. W. IX, 263.
140. *Ibid.*
141. *Ibid.*

tercero, la realidad-verdad es la *Sinnlichkeit*, la sensibilidad, la naturaleza, el mundo empírico. Su pensamiento reviste caracteres fundamentalmente antidualísticos y antidialécticos. Lo finito, lo sensible no necesita reconciliación con el espíritu[142].

La preocupación por lo real en Feuerbach implica paralelamente una actitud contraria al Cristianismo ya que éste representa, en su opinión, la causa de la irrealidad teórico-práctica en la que vive inmerso el género humano, irrealidad que ha tenido sus exponentes en la antirazón típica del cristianismo, la reconciliación irreal del mismo con el género humano y la ignorancia que ha practicado de la naturaleza finita-sensible, temas que corresponden a la crítica feuerbachiana en los tres períodos de su *curriculum vitae* filosófico. El Cristianismo, al establecer una dicotomía entre el aquí y el más allá obstaculiza la dedicación humana al mundo de lo terreno. "Si la supresión del más allá no fuese sino una negación abstracta, sin efecto ni contenido, entonces sería mejor, o –más bien– indiferente, el admitirlo o rechazarlo. Ahora bien, la negación del más allá implica, consecuentemente, la afirmación del más acá; la supresión de una vida mejor en el cielo incluye en sí la exigencia de mejorar la vida de la tierra, hace del futuro mejor, objeto del deber y de la actividad propia humana, en vez de ser objeto de una fe ociosa e inactiva. Es, por cierto, una injusticia, que clama al cielo, el que, mientras unos hombres lo tienen todo, los otros no tienen nada; mientras los unos disfrutan sin medida de los placeres de la vida, del arte y de la ciencia, los otros carecen aún de lo más necesario... La consecuencia necesaria de los males e injusticias existentes en la vida humana es únicamente la voluntad, el esfuerzo por enmendarlos, pero no la fe en un más allá que se queda mano sobre mano y deja subsistir los males[143]".

La filosofía moral, que es una constante a lo largo de toda su producción teorética, si bien los tratados específicos: *Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit* (1866), *Zur Ethik. Der Eudämonismus* (póstumo) coinciden con el período materialista y último del autor.

Las opiniones éticas feuerbachianas están siempre en estrecha relación con su visión de la religión, o como crítica del transcendentalismo-individualismo de las religiones positivas en nombre de una razón adialéctica, o bien como consecuencia de su crítica a la cosmovisión transcendente y teológica del mundo considerada como paso previo para una interpretación totalmente inmanente de la antropología o, finalmente, como intento de fundación de una ética atea y autónoma.

Bajo esta tercera perspectiva, Feuerbach tuvo enfrentamientos polémicos con teólogos y filósofos que asimismo trataban de ofrecer una visión atea de la moral. Particularmente se destaca la figura de A. Schopenhauer que, dentro de su sistema filosófico, funda la ética teniendo como base la consideración del hombre inmerso en una voluntad irracional.

Para no hacer excesivamente amplio este apartado dedicado a relacionar a

---

142. *Ibid.*
143. G. W. VI, 318.

Feuerbach con la filosofía de su tiempo bajo el punto de vista de la ética, limitaré el análisis a E. Kant, G.W.F. Hegel y A. Schopenhauer.

1.- E. Kant (1724-1804). La lección décimocuarta de la tercera parte de las *Erlanger Vorlesungen: Geschichte der neuern Philosophie*, la dedica Feuerbach a Kant, consciente de que la cultura filosófica alemana de su tiempo no era más que la diversificación en varias corrientes de pensamiento que arrancaba de un origen común: la filosofía de E. Kant. De hecho, por una parte, el racionalismo agnóstico que se expresa en la Crítica de la Razón pura había estimulado, como un intento de escapar de los límites que había trazado a las posibilidades humanas, la profundización en la denominada filosofía de la fe, en el sentido de un deísmo radical, donde la fe es interpretada como el sentimiento de lo incondicionado, es decir, de Dios. El exponente más significativo de esta corriente es F. H. Jacobi. Por otra parte, el idealismo, que en la pretensión de superar las posiciones kantianas y ante la imposibilidad de llevar a cabo una metafísica del ser, había establecido la identidad de ser y pensamiento dentro del mismo pensamiento. De este modo la materia queda reducida a un momento del espíritu, lo que implica dar la primacía a lo universal respecto de lo particular. Con todo, el idealismo no resultó ser un todo uniforme. Más bien, a través de posicionamientos diferenciados como los de Fichte y Schelling, se llegó a la *Totalitätsbetrachtung sub specie aeterni* del idealismo absoluto hegeliano.

La posición de Feuerbach con respecto a Kant en el campo de la filosofía moral es polivalente, en consonancia con el devenir de sus centros de interés filosóficos. Con todo, si bien hay que resaltar que la presencia de Kant es intensa en todas las etapas decisivas de su evolución filosófica, sin embargo, aun reconociendo a veces aspectos positivos en la filosofía kantiana, las posturas de ambos filósofos resultan muy distantes.

El Feuerbach hegeliano y en consonancia con el idealismo absoluto de su maestro critica el idealismo kantiano al que considera la consecuencia necesaria de la filosofía de Leibniz[144] y crítico en exceso. Además, el transcendentalismo kantiano le parece inaceptable ya que mezcla elementos dialécticos y panlogísticos[145].

Por otra parte, la interpretación kantiana de lo empírico la estima como insostenible ya que, aunque con particularidades inconfundibles, está inspirado en el empirismo de Locke y en el escepticismo de Hume.

En esta etapa de juventud y de dependencia hegeliana, Feuerbach entiende la moral inmersa en lo teológico y en la especulación del idealismo absoluto adquiriendo así infinitud. La crítica que hace a la ética kantiana tiene precisamente esta significación: Kant ha abandonado la especulación y se ha refugiado en la moral. La conse-

144. Cf. G. W. III, 186.

145. Un exponente de esta crítica es el concepto de infinito, que incluya en sí lo finito y que éste no sea el límite de aquél, que para Hegel es la idea fundamental en filosofía (*Cf. Wissenschaft der Logik*, I, 125, Meiner, Hamburg 1963) y que refleja la estructura ontológica de la realidad. Feuerbach traduce esta crítica hegeliana a Kant al terreno gnoseológico en su tesis doctoral.

cuencia de esta desvinculación de la Idea absoluta es el encierro en un ámbito de limitación y de finitud[146].

El año 1839 es un hito histórico en el devenir intelectual de nuestro filósofo por la ruptura de su dependencia respecto a Hegel del que rechaza el método y el sistema ya que al atribuir el carácter de absolutez a la *Totalitätsbetrachtung sub specie aeterni* hegeliana se cae en contradicción con la razón, la cual no puede atribuir más realización de la filosofía en un determinado filósofo que el del arte en un artista concreto o del género humano en un individuo específico. El carácter de absolutez asignado a una ideología o sistema filosófico supondría la anulación posterior de todo progreso de la humanidad.

La alternativa filosófica ofrecida por Feuerbach al idealismo absoluto de su época histórica tiene como pilares fundamentales el hombre y la naturaleza. Con ocasión de las lecciones tenidas en Heidelberg sobre la esencia de la religión[147], presentaba así su programa filosófico: "Cuando anteriormente sintetizaba mi doctrina en la tesis: *la teología es antropología*, ahora debo añadir como complemento: y la *fisiología*. Mi enseñanza o visión se abarca conjuntamente en dos palabras: *naturaleza* y *hombre*. El ser que en mí presupone al hombre, el ser, el cual es la *causa* o el *fundamento* del hombre, al cual debe agradecer su surgimiento y existencia, es y lo llamo *no Dios* - una palabra mística, indeterminada, plurisignificante - sino *naturaleza*, una palabra y un ser claro, sensible, unívoco. No obstante, el ser, que en la naturaleza será un ser personal, consciente, capaz de comprender, es y lo llamo hombre[148]".

Como consecuencia de su alejamiento de Hegel, Feuerbach reconsidera su postura respecto a Kant. En su libro sobre P. Bayle[149], elogia la ética de Kant como la obra liberadora de la teología, del materialismo y de la teoría de la felicidad. Kant es junto con Fichte los que han hecho avanzar "en la tarea sagrada de la humanidad: la concepción autónoma de la ética; el resto de las interpretaciones teológicas la desfiguraron, la hicieron inauténtica y la eclipsaron[150]".

El entusiasmo por Kant y su obra ética implicó asimismo un elogio encendido del imperativo categórico que, en su opinión, constituye "el manifiesto en el que la ética anunció su libertad y autonomía al mundo - una descarga eléctrica saludable desde el cielo despejado de las anteriores teorías de la felicidad... Kant es el primero en escribir una gramática de la ética[151]". Consecuencia de esta posición es el duro ataque que Feuerbach formula contra los que menosprecian la idea sublime del imperativo categórico: "Ridiculizáis el imperativo categórico. Pero el motivo es comprensible; vuestro desprecio honra al imperativo categórico. Vosotros, ampulosos, hinchados de flatos y de otras fatigas de vuestras muchas necesidades abdominales, vosotros que

146. Cf. *Erlanger Vorlesungen*, L. XV: Kant, pp. 114-121.
147. Cf. G. W. VI: *Vorlesungen über das Wesen der Religion*.
148. *Ibid.*, 28 - 29.
149. G. W. IV: Sobre todo en la quinta parte dedicada a la *Selbständigkeit der Ethischen Vernunft*.
150. G. W. IV, 103.
151 *Ibid.*, 103.

estáis fascinados por crucifijos e imágenes sagradas, vosotros, supersticiosos, materialistas, egoístas,vuestro obstinado sentido religioso os hace incapaces de sancionar a la sublime idea del imperativo categórico y ni mucho entenderla[152]".

La etapa materialista en el devenir filosófico de Feuerbach implica alejamiento de Kant y de sus tesis morales. La importancia dada a la *Sinnlichkeit* y a la naturaleza en general se contraponen al apriorismo ético kantiano. Toda acción moral viene impulsada por el entusiasmo, la afectividad, la emoción, pero en modo alguno por un imperativo categórico. Feuerbach no acepta una cosmovisión humana desde la idealidad de la *razón pura*, sino que, para él, se trata de una conexión de los elementos superiores e inferiores que concurren en el hombre teniendo como fundamento la *Sinnlichkeit*. Sólo en base a esta *Sinnlichkeit* tiene sentido una filosofía moral ya que el hombre sensible es la medida de toda ética.

En la opinión de Feuerbach, entre naturaleza y hombre hay una mutua reciprocidad. El hombre es un ser dependiente de la naturaleza, de la que recibe su origen y su existencia, pero a su vez, la naturaleza adquiere los efectos cualitativos de personal, cosciente e inteligente por mediación del ser humano. "La esencia inconsciente de la naturaleza es para mí la esencia eterna, incausada, primera temporalmente, no cualitativamente, es decir, física, pero no moralmente; la esencia consciente humana es para mí la esencia dependiente u originada, posterior en cuanto al tiempo, pero anterior a la naturaleza en cuanto a su rango o categoría[153]".

La moral feuerbachiana, en clara oposición a la kantiana, se apoya en la *Sinnlichkeit*, esencia del hombre. Cualquier planteamiento ético-filosófico que no tenga en cuenta esta realidad es calificado por el solitario de Bruckberg como erróneo y pernicioso. "Si queréis mejorar a los hombres, hacedlos felices; pero si queréis hacerlos felices, tenéis que dirigiros a las fuentes de toda dicha, de todas las alegrías, a los sentidos. La negación de los sentidos es la fuente de toda locura, maldad y enfermedad en la vida humana; la afirmación de los sentidos es la fuente de la salud física, moral y teorética. La renuncia, la resignación, la 'negación de sí mismo', la abstracción hace al hombre huraño, triste, sucio, lascivo, cobarde, avaro, envidioso, astuto, malicioso; en cambio, el disfrute de los sentidos hace al hombre alegre, animoso, noble, abierto, comunicativo, compasivo, libre, bueno. Todos los hombres son buenos en la alegría, malos en la tristeza; ahora bien, la fuente de la tristeza es precisamente la abstracción, voluntaria o involuntaria, de los sentidos[154]".

Con todo, esta valoración de la *Sinnlichkeit* no debe confundirse con un materialismo grosero. "Obedece resueltamente a tus impulsos e inclinaciones, pero a *todas*. Entonces no serás esclavo de ninguna[155]".

---

152. G. W. IV, 103 - 104.
153. G. W. VI, 29.
154. S. W. II, 350.
155. *Ibid.*, 371.

Otro elemento de discordancia entre Feuerbach y Kant es la distinción antagónica establecida por este último entre deber *(Pflicht)* e inclinación *(Neigung)*. Esta contraposición puede tener valor pedagógico pero adolece de un conocimiento en profundidad de la esencia del hombre[156]. Replicando al pensamiento kantiano que postula para la moralidad el *deber por el puro deber* y excluye a la *inclinación*, argumenta "que no existe deber ninguno, que no haya podido ser cumplido por inclinación y que no haya sido cumplido de hecho así originariamente, con anterioridad a su coversión en ley[157]".

La aplicación del método genético-crítico a esta realidad patentiza que lo que el hombre desea por encima de todo lo transforma en ley y en deber. El deber no es un *a priori* sino que "es una manifestación, consecuencia o efecto de la naturaleza humana, que sólo después, según va avanzando la cultura, en la que el hombre olvida el origen de todas las cosas, se convierte en causa... El deber es únicamente un nombre, una palabra, cuyo sentido originario es la inclinación[158]".

La temática base del escrito: *Zur Ethik: Der Eudämonismus* (1867/69): la tendencia a la felicidad, constituye otro elemento de confrontación con Kant. La moral kantiana, aunque no niega el deseo de felicidad, sí lo posterga, pues "se abstrae de él en el ejercicio del deber, ya que ninguna motivación de felicidad, como algo impuro, ha de entremezclarse en el ejercicio del deber[159]".

En cambio, Feuerbach, en su período materialista, llega a identificar voluntad y tendencia a la felicidad[160] ya que "donde no existe tendencia, no existe voluntad; ahora bien, donde no existe tendencia a la felicidad, no existe absolutamente ninguna tendencia. La tendencia a la felicidad es la tendencia de las tendencias[161]".

La identificación feuerbachiana entre voluntad y tendencia a la felicidad tiene, lógicamente, implicaciones en la concepción de la moralidad, que, sin negar el deber, la voluntad, debe de estar en armonía con la naturaleza humana y, en consecuencia, con la tendencia a la felicidad. Este planteamiento ético le enfrenta, una vez más, con Kant. Efectivamente, para el autor de la *Crítica de la Razón Práctica,* la felicidad es una realidad posterior a la acción moral. Este colocar la felicidad en el *más allá* de la acción moral es juzgado como contradictorio por parte de Feuerbach que aboga por establecer una relación más estrecha entre moralidad y deseo de felicidad en el aquí y en el ahora[162].

Concluyendo, la matriz de la confrontación entre la moral kantiana y el planteamiento ético de Feuerbach en su período materialista, radica en la diversa concepción

---

156. Cf. S. W. X, 291.
157. S. W. X, 290.
158. S. W. I, 198.
159. S. W. X, 289.
160. Cf.: *Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit*, (1866), (S. W. X).
161. S. W. X, 108.
162. Cf. S. W. I, 196 ss.

de la razón práctica. Mientras Kant la utiliza prescindiendo de forma absoluta de la sensibilidad, Feuerbach, en cambio, subordina la razón al hombre, pero al hombre en su integridad para quien la supresión de la sensibilidad implicaría una mutilación radical. "Kant –argumenta Feuerbach– escribió una moral, no sólo para hombres, sino para todos los posibles seres racionales. ¡Ojalá hubiese él escrito más bien su moral además de para profesores de filosofía –que son exactamente esos otros seres existentes fuera de la humanidad–, para jornaleros y leñadores, para campesinos y obreros! ¡Qué principios totalmente diferentes le hubieran venido a la mente[163]"!.

2.- G. W. F. Hegel (1770-1831). El influjo de Hegel en su discípulo Feuerbach es una realidad que ha quedado patente a lo largo de estas líneas. Para no resultar reiterativo me limitaré a acentuar en este apartado los aspectos más directamente vinculados con la ética.

Uno de los elementos en que más destaca la influencia de Hegel en la *freie Aneignung* hegeliana del joven Feuerbach es la idea de *Gattung*, idea que resultará determinante en la antropología y, lógicamente, en la ética feuerbachiana de las dos primeras etapas filosóficas, es decir, la idealista-hegeliana y la humanística.

La primera vez que utiliza Feuerbach el concepto de *Gattung* es en su tesis doctoral *De Ratione una, universali, infinita* (1828). Según el estudioso feuerbachiano, C. Ascheri[164] el término *species* en Feuerbach está inspirado en el concepto *vida* de algunos escritos hegelianos[165].

La consecuencia ético práctica que deduce Feuerbach del *Gattung* es que el hombre sólo llega a serlo a través de su conjunción con los demás hombres. Feuerbach relaciona al individuo con el género humano a través de tres estadios: pensar, ser otro, ser todos. El paso del pensar al ser otro se realiza por medio de la comunicación. En cambio, hay identidad entre ser otro y ser todos: "Por consiguiente, en un mismo acto de pensar todos los hombres, aun siendo opuestos entre ellos, son iguales entre sí; pensando, estoy en conexión o mejor, unido con todos, más aún, yo mismo soy todos los hombres[166]".

La unidad metafísica entre los seres humanos no es obra del amor sino del pensamiento. El pensamiento que reflexiona sobre el acto de pensar tiene prioridad sobre el sentimiento: "un hombre no puede alcanzar la propia esencia, ni puede conocerla, si no se remonta al nivel de la misma, si no eleva su espíritu por encima de los datos sensibles y de la propia particularidad. Aunque los hombres toman en un momento determinado esta o aquella cosa como su esencia, sólo el pensamiento es auténticamente la esencia de los hombres, y el pensamiento no relativo y limitado, sino absoluto y supre-

---

163. S. W. X, 291.

164. *Feuerbachs Bruch mit der Spekulation. Kritische Einleitung zu Feuerbach: Die Notwendigkeit einer Veränderung*, (1842), pp. 14 ss., (Frankfurt a. M. 1969).

165. *Phänomenologie des Geistes*, (Hamburg 1952), pp. 138 139. *Wissenschaft der Logik*, II, (Leipzig 1951), pp. 428-429. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, (Hamburg 1943), pp. 191-192.

166. S. W. XI, 17.

mo. El hombre. lo es únicamente en cuanto está dotado de mente; y la mente, lo es porque piensa. El pensar es aquella acción (*actio*) que es origen, causa y criterio (*ratio*) de la mente misma[167]".

La conclusión de Feuerbach es que la esencia del hombre no se encuentra en la multiplicidad de los sujetos sino en la unidad del pensamiento. El hombre, por el hecho de pensar, se hace él mismo pensamiento, se hace todos los hombres: "*Cogito, ergo omnes sum homines*[168]".

Feuerbach concluye el imperativo moral de la referida universalidad del pensamiento: "Por el hecho que pensando no estoy separado del otro, también en el actuar debo tender a no ser separado del otro, de modo que aquella unidad que tiene lugar en el pensar-eternamente y por sí, no producida por un acto mío y de la conciencia, aparezca y se manifieste también en mí mismo[169]".

Con el paso de los años se aviva el interés de Feuerbach por la realidad del *Gattung* influído de forma especial por D. F. Strauss en su obra: *Das Leben Jesu* (1835), el cual, en un contexto cristológico, establece la distinción entre el individuo y el género humano. A éste le atribuye los predicados y las cualidades que la teología dedica a Jesucristo. Feuerbach tomará pie en la reducción de Strauss de la cristología en antropología para reducir, a su vez, la teología en antropología[170]. En el escrito feuerbachiano *Über Philosophie und Christentum* (1839), el solitario de Bruckberg se refiere de nuevo al problema del *Gattung* en perspectiva de la revelación y se lamenta de que Hegel no haya expresado claramente que Dios es el concepto de *Gattung* de la humanidad. "Ha sido dirigida a Hegel la acusación de que Dios sea sólo un concepto del género humano, y en verdad el concepto del género de la humanidad. Hay que lamentar sólo que Hegel no haya usado de modo suficiente y preciso esta expresión, al menos en este sentido; ésta fue introducida en la filosofía por vez primera propiamente por Kant en la *Ideen zu einer Allgemeinen Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht* y en su recensión de las *Ideen zur Philosophie der Geschichte* de Herder[171]".

La universalidad del *Gattung* en la que participa todo individuo humano a través de la sensibilidad, tiene su fundamento en el género de la humanidad. La infinitud del ser humano no se realiza en el individuo concreto sino en la unidad del hombre con el hombre. La inmaterialidad del pensamiento humano se apoya en el carácter universal de la sensibilidad humana y ésta se basa. a su vez, en el carácter social de las funciones humanas del pensamiento y de la vida. "*Aislamiento* es *finitud* y *limitación*, *comunidad* es *libertad* e *infinitud*. El hombre *para sí* es hombre (en sentido habitual); el hombre con el hombre - *la unidad del yo con el tú - es Dios... Cuando pienso, también*

---

167. Cf. S.W. XI, 39.

168. S. W. XI, 43.

169. *Ibid.*

170. Sobre el particular, cf.: D. Mc LELLAN. *Marx y los jóvenes hegelianos*, p. 107. M. XHAUFFLAIRE. *Feuerbach et la Théologie de la Sécularisation*, p. 155 ss. J. F. SANDBERGER. *D. F. Strauss als theologischer Hegelianer*, (Gottingen 1972).

171. G. W. VIII, 254.

como filósofo, soy hombre con el hombre...La *verdadera* dialéctica *no es un monólogo del pensador solitario consigo mismo*, sino que es un diálogo *entre yo y tú*... El supremo y último principio de la filosofía es pues la *unidad del hombre con el hombre*. Todas las relaciones esenciales –los principios de las diversas ciencias– son sólo *diversas formas y modos de esta unidad*. El mismo acto de pensar puede ser entendido y deducido a partir de esta unidad[172]".

Feuerbach culmina y perfecciona su concepción del *Gattung* en su obra *Das Wesen des Christentums* (1841), en la que podemos hallar, en expresión del estudioso feuerbachiano C. Ascheri, la metafísica del *Gattung:* "Las concepciones del Cristianismo se basan en el no reconocimiento del género humano, prescindiendo de los escasos sustitutivos celestiales (como por ejemplo el trinitario en lugar de la familia terrestre): El cristiano ha identificado el individuo y el género en la persona propia y en la de Dios; él no se ha avenido con su destino propio, individual, sino que quería también para sí la eternidad del género; él ha desconocido *la vida del género humano* y se rebajó a una vida ágama y monástica; él ignoró la forma común y objetiva del género humano, la razón y sus leyes y cayó víctima de la fantasía y de la imaginación[173]".

Otro aspecto a destacar del influjo hegeliano en Feuerbach es la inspiración recibida de aquél para la superación crítica de Kant y de su abstracto principio moral que piensa poder formular normas morales como si el hombre fuera un ser indeterminado por naturaleza.

En su escrito correspondiente al tercer período: *Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit* (1863/66), Feuerbach escribe que el principio de la moral no debe de estar en contraposición con el principio de la vida. Una voluntad/libertad, independiente de todo individuo es una voluntad/libertad sólo pensada. Sin embargo, de hecho, la voluntad/ libertad siempre lo es la de un individuo concreto y en consonancia con él[174].

Estas divergencias de Feuerbach con el planteamiento ético kantiano recuerdan las críticas hegelianas a la falta de contenido de la ley moral kantiana y al formalismo sin vida de la misma, que ignora al hombre en su globalidad, absolutizando el concepto de deber y alejando la ética de la vida real[175].

3.- A. Schopenhauer (1788-1861). Para el Feuerbach materialista adquiere una relevancia especial la aportación filosófica de A. Schopenhauer a quien define como "idealista contagiado de la epidemia del materialismo"[176] puesto que ha captado la conexión existente entre fenómenos de conciencia y condiciones fisiológicas, si bien

---

172. G. W. IX, 339 - 340.

173. C. ASCHERI, *Feuerbachs Bruch mit der Spekulation. Krinsche Einleitung zu Feuerbach: Die Notwendigkeit einer Veränderung* (1842), pp. 21 - 22.

174. Cf. S. W. X, 117 ss.

175. Para una mayor concreción del tema, cf.: las obras de Hegel: *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, (Meiner, Hamburg 1962), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, (Stuttgart-Bad Cannstatt 1965).

176. S. W. X, 220.

no comparte su aparente aceptación de la fisiología para posteriormente superarla con connotaciones místicas. W. Bolin[177], discípulo de Feuerbach, está convencido de que Schopenhauer, siendo aún prisionero del kantismo, es, merced a su adecuada valoración de la naturaleza, el elemento mediacional entre Kant y nuestro autor.

Feuerbach inicia el conocimiento de la obra filosófica de Schopenhauer coincidiendo con su traslado a Rechenberg a causa de la quiebra de la fábrica de porcelana de Bruckberg y gracias a la gestión de su amigo y editor W. Bolin, quien es posible que le mandara *Los dos problemas fundamentales de la ética* (1841).

En la carta[178] de respuesta agradeciéndole el envío, Feuerbach expresa a Bolin el agrado que le ha producido la comprobación del hecho de que Schopenhauer funde su moral en la compasión (*Mitleid*) y las lógicas consecuencias altruistas de la misma. Feuerbach se identifica con Schopenhauer ya que al rechazar éste la moral idealista, hace del *Mitleid*, el principio real y positivo de la ética, "como el único resorte auténticamente moral y vivo al mismo tiempo" del actuar humano[179].

Asimismo acepta su distinción entre lo bueno y lo malo a partir exclusivamente del placer y del dolor y que la abyección moral surge con la falta de compasión. Igualmente asiente a la fundamentación de la justicia en el *neminem laede*[180].

La problemática ética suscitada por los escritos de Schopenhauer ocupa intensamente los últimos años de la producción filosófica de Feuerbach que tienen su exponente más relevante en el capítulo sexto de *Über Spiritualismus und Materialismus* (1866), dedicado a la *Necesidad y a la responsabilidad*.

Para Feuerbach, los tratados filosóficos sobre la responsabilidad, incluída la fantástica teoría schopenhaueriana que atribuye la responsabilidad del obrar al ser, no han superado los prejuicios vulgares. Un planteamiento correcto de la responsabilidad, según Feuerbach, no tiene sentido sino en una perspectiva materialista del individuo y de sus necesidades, y no, en cambio, en la confrontación del indviduo con las posibilidades abstractas de la especie.

En el escrito postumo, *Zur Moralphilosophie*, dedica Feuerbach una atención particular al *Mitleid*, fundamento ético schopenhaueriano, que hace destacar a su autor "de los restantes pensadores especulativos alemanes por su...franqueza, claridad y precisión", y que "al contrario de los hueros principios filosóficos de la moral", considere la compasión "como el único resorte auténticamente moral y vivo al mismo tiempo" del actuar humano[181].

Esta confrontación de Feuerbach con las ideas morales de Schopenhauer tiene también su aspecto crítico. En particular se centra en el rechazo schopenhaueriano del egoísmo en la concepción de la moral que, en la opinión de Feuerbach, se resiente de

---

177. Cf. S. W. XIII, 232.
178. *Ibid.*, 268 ss.
179. S. W.X, 276.
180. Cf.: *Zur Ethik: Der Eudämonismus*, S. W. X, 277.
181. Cf. S. W. X, 276.

la herencia kantiana. Aunque Schopenhauer no está de acuerdo con la moral apriorística kantiana, ya que, según él, no es más que un disfraz de la teológica[182], con todo, no se libera totalmente de Kant ya que "hace pasar por una obra maestra universal el expediente kantiano con su distinción entre un carácter inteligible y un carácter fenoménico, porque así se saca del apuro de la miseria de su pensamiento y escapa al reino de los sueños metafísicos[183]".

El egoísmo, para Schopenhauer, es un "impulso a estar-ahí y bien-estar", "resorte principal y fundamental en el hombre". Y que es "el primer y más importante...poder que el *impulso moral* tiene que combatir[184]".

Para Feuerbach, el rechazo schopenhaueriano del egoísmo sano y fundamental pone en entredicho el *Mitleid*. "¿ Cómo es posible negar que la compasión misma tiene como fundamento el deseo de felicidad? ¿Cómo puede negarse -sigue argumentando Feuerbach - que la simpatía con el que sufre procede únicamente de la antipatía con el sufrimiento, del deseo de no sufrir y de ser feliz, que, por lo tanto, la compasión es únicamente el propio deseo de felicidad, que se siente también herido y que sufre con las violaciones del deseo de felicidad de los demás? Cuanto más indiferente e insensible sea una persona con respecto a sus propios sufrimientos, tanto más insensible será también él con respecto a los sufrimientos de los demás[185]".

Feuerbach al defender el egoísmo, se está refiriendo al "egoísmo sano, en conformidad con la naturaleza, necesario, inevitable e idéntico con la vida[186]", que nada tiene que ver con el egoísmo vulgar, pequeño burgués. "Para quien la felicidad es sólo egoísmo, o apariencia o fruslería, tampoco tiene verdad alguna la desgracia, el ser digno de compasión; pues el ¡ay! del dolor de la miseria no es menos egoísta y fatuo que el grito del placer y la alegría. Para quien se entusiasma por el nirvana o cualquier otra realidad o nulidad metafísica o suprasensible por el estilo, como si fuera la más alta verdad para el hombre, para ése no es nada la felicidad humana, terrena; pero tampoco el sufrimiento y la miseria humanos...al menos si quiere ser consecuente. Sólo quien reconoce la verdad del ser individual..., del impulso a la felicidad, tiene una compasión bien fundada, en concordancia con su principio, con su ser fundamental[187]".

E.- LA IZQUIERDA HEGELIANA.

Un hecho, inicialmente intranscendente, infravalorado por el mismo Feuerbach[188], va a suponer a nuestro autor la dirección, durante varios años, de la

---

182. Cf. *Preisschrift über die Grundlage der Moral*, S. W. IV, 185, (Wiesbaden 1950).
183. S. W. XIII, 270.
184. *Preisschrift über die Grundlage der Moral*, S. W. IV, 196 - 198.
185. S. W. X, 277.
186. *Ibid.*
187. *Ibid.*
188. Cf. S. W. XII, 370 - 372. S. W. XIII, 52.

corriente cultural de la izquierda hegeliana relegando a un segundo plano a D. F. Strauss[189]. La película de los acontecimientos es la siguiente: En 1838, el hegeliano de centro T. Bayrhoffer[190], publica en Leipzig, *Die Idee und Geschichte der Philosophie*[191]. Posteriormente la recensión/crítica de este escrito sirve de excusa a Feuerbach para hacer una crítica al hegelismo que se substancia en el ensayo *Zur Kritik der hegelschen Philosophie* (1839) y que se publica en sucesivos números de los *Hallischen Jahrbücher*.

La posición de liderazgo de Feuerbach irá en aumento hasta 1843. A ello contribuyeron sus publicaciones: *Das Wesen des Christentums* (1841), *Vorlaufige Thesen zur Reform der Philosophie* (1842) y *Grundsatze der Philosophie der Zukunft* (1843).

De hecho K. Marx[192], F. Engels[193], A. Ruge[194], reconocieron esta realidad en la cultura alemana coetánea, si bien sus ponderaciones[195] no siempre respondieron a una auténtica comprensión[196] de las tesis feuerbachianas[197].

De entre la amplia gama de autores interpretados como pertenecienetes a la izquierda hegeliana centraré mi análisis en M. Stirner, K. Marx-F. Engels.

1.- M. Stirner (1806-1856). Aparte de los condicionamientos motivados por el retiro impregnado de contacto con la naturaleza de la Franconia alemana[198] y de la intensa ocupación de Feuerbach con las ciencias de la naturaleza[199], un factor determinante que impulsó al solitario de Bruckberg a abandonar su radicalidad antropológico-

---

189. Cf. D. F. STRAUSS, *Literarische Denkwürdigkeiten. Gesammelte Schriften*, 10 vol. (Bonn 1876 - 1878), I, 14.

190. K. T. Bayrhoffer, nace en 1828. Fue profesor en la universidad de Marburgo, adhiriéndose a la dirección centro-derecha de la escuela hegeliana. En 1838, criticó la postura de H. Leo con su artículo: *Bayrhoffer und die Philosophie gegen Leos Hegelingen*. Su cambio posterior y su militancia con los hegelianos de izquierda, le causó la pérdida de la cátedra universitaria. Emigra a los Estados Unidos, donde muere en 1888.

191. Sobre estos datos, cf. S. W. XIII, 21

192. Cf. M.E.W., I, 27. 378.

193. *Ibid.*, XXI, 272.

194. A. RUGE, *Briefwechsel und Tagebuchblatter 1825-1880*, (Berlin 1886), pp. 224 - 246.

195. Cf. E. KAMENKA, *The Philosophy of L. Feuerbach*, p. 39.

196. Cf. *Beleuchtung der in den 'Theologischen Studien und Kritiken'* (Jahrgang 1842, I Heft) *enthaltenen Rezension meiner Schrift 'Das Wesen des Christentums'*, (G. W. IX, 177-288), contra el profesor de Teología de la Universidad de Halle, J. Müller. Un exhaustivo estudio de las relaciones Feuerbach-Müller lo ha realizado E. SCHNEIDER, *Die Theologie und Feuerbachs Religionskritik*, pp. 27-107. Cf. también: *Zur Beurteilung der Schrift 'Das Wesen des Christentums'*, (G.W. IX, 229-242), tomando posición ante la recensión aparecida en el *'Augsburger Allgemeinen Zeitung'* que había identificado al autor de *'Das Wesen des Christentums'* con el autor de *'Posaune des Jüngsten Gerichts' wider Hegel, den Atheisten und Antichristen'* (1841), B. Bauer.

197. Cf. *Über das 'Wesen des Christentums' in Beziehung auf den 'Einzigen und sein Eigentum'*, (1845), (G.W. IX, 427-441), como respuesta a K. Schmidt (1805-1856), el cual usaba el pseudónimo M. Stirner, en su obra *'Der Einzige und sein Eigentum'*, (1844)..

198. "Lógica aprendí yo en una universidad alemana, pero óptica - el arte de ver - lo aprendí en una aldea alemana". (G. W. X, 170.).

199. "Todas las ciencias abstractas mutilan al hombre; sólo la ciencia de la naturaleza es la que lo restituye íntegramente (devolviéndolo al estado primitivo), la cual requiere a todo el hombre, a todas sus fuerzas y sentidos". (G. W. X, 171).

subjetiva en la interpretación del fenómeno religioso y de sus consecuencias éticas[200] es el hecho de haber tenido en cuenta las implicaciones objetivo-antisubjetivas, con base en la naturaleza, de lo que para Feuerbach constituía el principio de la religiosidad humana: el sentimiento de dependencia: *Das Abhängigkeitsgefühls*. En una de sus cartas se expresaba así: "Me propongo demostrar –y tengo ya muchas pruebas empíricas, por no hablar de las racionales– que el sentimiento religioso de dependencia no expresaba, originariamente y en su verdad, nada más que el sentimiento de dependencia de la naturaleza[201]".

La conversión a la naturaleza experimentada por Feuerbach fue acelerada en parte a causa de las críticas recibidas de M. Stirner, quien en su obra: *Das Einzige und sein Eigentum* (1845), atacaba el ateísmo feuerbachiano no suficientemente radical e incluso *piadoso*, cuyo lenguaje estaba envuelto aún en expresiones idealistas-esencialistas. Stirner manifiesta su desacuerdo con Feuerbach ya que éste no ha realizado otra cosa que un cambio de sujeto con respecto a los predicados divinos. El Dios feuerbachiano: la *Gattungswesen*[202], prosigue Stirner, ha sido sólo cambiado de sitio al ser acercado al individuo concreto, pero en realidad, con esta intromisión en el yo privado del hombre, Dios no ha sido negado. "Ya habléis de la religión o de la moral, se trata siempre de un ser supremo; que este ser supremo sea sobrehumano o humano, poco me importa; es en todo caso un ser superior a mí. Ya venga a ser en último análisis la esencia humana o el *hombre*, no habrá hecho más que dejar la piel de la vieja religión para revestir una nueva piel religiosa[203]".

El autor de *Der Einzige und sein Eigentum* acusa a Feuerbach de no haber abandonado el Cristianismo, de haber realizado sólo una inversión predicativa al invertir la relación de predicación. Dios ha sido sustituído por el hombre, pero no ha sido suprimido lo divino. Ya no se dice: *Dios es el amor* sino *el amor es divino*, con lo cual, el hombre es el nuevo ser supremo, la nueva divinidad.

De lo anterior concluye Stirner que todos los reformadores habidos hasta ahora han terminado en la proposición conceptual de un super-yo -llámese Dios, humanidad,

---

200. Esta alcanza su climax en *Das Wesen des Christentums*. Esta vez el filósofo se daba cuenta, también por las críticas y por los malentendidos de su pensamiento de los que le llegaban noticias, que era preciso ir más allá de la antropología. El insistir tanto sobre el origen psicológico de la religión, sobre el hecho de que eran necesidades y deseos, a los que no se les había señalado una base *objetiva*, la raíz del entero mundo mental del hombre (antes en la forma religiosa, después en la teológica y por último en la filosófica) había llevado a formas bastante elementales, y a veces grotescas, de *humanismo*. Pero si eran tan fastidiosas e inoportunas las exageraciones de ciertos secuaces entusiasmados, le preocupaba aún más el giro de los otros escritores de la izquierda hegeliana: de Marx, que había proclamado que la crítica de la religión estaba, en lo esencial, acabada, y que se debía pasar a la crítica de la política, como de Bauer y Stirner, que le achacaban de haber asignado al hombre como objeto de la propia esencia, haciéndolo, de este modo, moverse en el ámbito mismo de su limitación y de su miseria, y sin salir de ella, o, más bien, de promover una situación *religiosa* y *devota* indicando al hombre una *esencia*, un *género* que él debría realizar completamente, de contraponer, en suma, al hombre como es, un ideal extraño y remoto". (C. ASCHERI-C.CESA, *Introduzione*, in: *Feuerbach, Essenza della religione*, pp. 19 - 20.

201. S. W. XIII, 388, nota 37.

202. Cf. *Das Wesen des Christentums*, G. W. V, pp. 28 - 45.

203. M. STIRNER, *El Unico y su propiedad*, I, Orbis, (Barcelona 1985), p. 67.

sociedad o derecho- con contenidos diversos que tratan de asimilar al hombre como individuo. Stirner, aboliendo toda forma de super-yo al probar que cada sumisión es corrupta y carente de sentido, proclama al egoísmo ilimitado de cada individuo, de cada único, como principio exclusivo y superior del comportamiento práctico.

Stirner quiere ir más allá que Feuerbach. Este se ha limitado sólo a disolver el super-yo teológico y con ello el conjunto conceptual del sistema de la filosofía especulativa, del que ha mostrado que se trata sólo de una teología disfrazada.

Lógicamente Feuerbach se sintió ofendido con el calificativo de *ateo piadoso*, por lo que en su respuesta a M. Stirner: *Über das Wesen des Christentums in Beziehung auf den 'Einzigen und sein Eigentum'* (1845), denomina de igual modo a Stirner: "Yo he basado mi causa sobre nada, proclama el único. Pero, ¿ no es también la *nada* un predicado de Dios ?; ¿ no es la expresión 'Dios es nada' una formulación de la conciencia religiosa ? Por lo tanto, el 'egoísta' ha basado a pesar de todo su causa en Dios. Hay que contarle también, por lo tanto. a él entre los 'ateos piadosos'[204]".

La crítica de Stirner a Feuerbach tuvo un efecto ambivalente. Por una parte, contribuyó a una precisión feuerbachiana ante los malentendidos stirnerianos. Los predicados divinos, en opinión de Feuerbach, deben ser mantenidos no como propiedades de un ser extraño al hombre, sino "como predicados de la naturaleza y de la humanidad -cualidades naturales, humanas- que son[205]". Por otra, estimuló a nuestro filósofo en su afán de demostrar los límites del individuo, evidenciar la dependencia de éste de una realidad objetiva, la cual no será ya la *esencia del género humano* sino la *naturaleza*.

A partir de este momento, Feuerbach empleará el concepto de *género humano* en el sentido de comunitariedad, en oposición al individualismo de Stirner, pero eliminando todo posible idealismo inmerso en el mismo. El *género humano* no será una realidad superior a los individuos sino a la clase de los seres humanos. En su respuesta a M. Stirner[206], "el género no significa en Feuerbach (se expresa en tercera persona) algo abstracto, sino únicamente el tú frente al yo singular y cerrado en sí mismo, significa el otro, los individuos humanos que existen aparte de mí. Por consiguiente, cuando dice, por ejemplo, Feuerbach: el individuo es limitado, el género es ilimitado, no quiere decir sino lo siguiente: los límites de este individuo no son límites de los otros; los límites de los hombres actuales no son, sin más, límites de los hombres futuros[207]".

2.- K. Marx (1818-1883) - F. Engels (1820-1895). Antes de experimentar una notable disminución física, a causa de ataques de apoplejía, pudo leer Feuerbach, entu-

---

204. G. W. IX, 427 - 428.

205. *Ibid.*

206. Cf. *Über das Wesen des Christentums in Beziehung auf den 'Einzigen und sein Eigentum'* (1845), G. W. IX, 427 - 441.

207. *Ibid.*, 434 - 435.

siasmado, el volumen primero de *Das Kapital. Zur Kritik der politischen Ökonomie* (1867)[208].

Feuerbach enlaza sus planteamientos éticos de una moral autónoma, fundada únicamente en imperativos inmanentes a la realidad humana y natural expresados en su obra, publicada postuma: *Zur Ethik. Der Eudemonismus*[209] con las ideas y datos aportados por K. Marx en el primer volumen de *Das Kapital*: "Tampoco existe virtud alguna sin felicidad, y con esto incide la moral en la economía privada o en la economía nacional. Donde no se dan las condiciones para la felicidad, tampoco existen las condiciones para la virtud. La virtud necesita, lo mismo que el cuerpo, alimento, vestido, luz, aire, espacio. Donde los hombres viven tan apiñados entre sí, como por ejemplo en las fábricas y viviendas de obreros inglesas, si se pueden llamar viviendas lo que no son sino cuchitriles, en los que ni siquiera se dispone de oxígeno suficiente –confróntese sobre esto el escrito de K. Marx, El Capital', que abunda al menos en hechos indiscutibles, interesantísimos, pero también no menos horripilantes–, allí no tiene la moral ninguna libertad de movimiento, allí la virtud es a lo sumo monopolio exclusivo de los señores propietarios de las fábricas, los capitalistas. Donde falta lo necesario para la vida, falta también el imperativo moral. El fundamento de la vida es también el fundamento de la moral. Si por el hambre o la miseria no tienes nada en el cuerpo, no tienes tampoco en tu mente, en tu sentido o en tu corazón fundamento o elemento alguno para la moral[210]".

Esta sintonía de la moral feuerbachiana de la *Sinnlichkeit* con la crítica marxista de la economía política no deben llevar a la conclusión de una identidad de puntos de vista y de tácticas como expresamente alude F. Engels[211] desde una perspectiva de política revolucionaria: "...a Feuerbach no se le pasa por la mente investigar el papel histórico de la maldad moral. La historia es para él un campo desagradable y descorazonador...Con estas premisas, lo que Feuerbach puede decirnos acerca de la moral tiene que ser, por fuerza, extremadamente pobre... A la teoría moral de Feuerbach le pasa lo que a todas sus predecesoras. Sirve para todos los tiempos, todos los pueblos y todas las circunstancias; razón por la cual no es aplicable nunca ni en parte alguna, resultando tan impotente frente a la realidad como el imperativo categórico de Kant... Feuerbach no logra encontrar la salida del reino de las abstracciones... Para venir del hombre abstracto de Feuerbach a los hombres reales y vivientes, no hay más que un camino: verlos actuar en la historia... Pero el paso que Feuerbach no dio, había que darlo; había que sustituir el culto del hombre abstracto, médula de la nueva religión feuerbachiana, por la ciencia del hombre real y de su desenvolvimiento histórico. Este

---

208. "He leído y estudiado -escribe a F. Kapp- tantas cosas, tan diferentes, entre ellas y algunas tan difíciles como la grandiosa *Crítica de la economía política* de K. Marx". Cf. S. W. XIII, 352.

209. Cf. S. W. X, 230 ss.

210. Cf. *Ibid.*, 266 -267.

211. Cf. L. *Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Grijalbo, (México 1970), pp. 50 54. 55.

desarrollo de las posiciones feuerbachianas superando a Feuerbach fue iniciado por Marx en 1845, con 'La Sagrada Familia".

Con todo y aún a pesar de la crítica de Marx a Feuerbach, ello no implica una desligazón mediacional entre ambos ya que el paso de Marx a la praxis está impelido por los presupuestos de Feuerbach aunque permaneciesen aún anclados en excesiva teoría. La divergencia entre ambos se sensibiliza cuando, en expresión de L. Althusser[212], Marx *cambia de elemento*, mientras que Feuerbach, al permanecer filósofo y pensador, sigue siendo en el fondo hegeliano, pese a su inversión de Hegel.

Feuerbach desconfía de que la justicia y la igualdad entre los hombres sea el fruto de la violencia. En carta a su amigo F. Kapp en 1844 ya se refiere a esta realidad: "Verdaderamente pronto –pronto, en el sentido de la humanidad, no de los individuos– tomarán las cosas otro aspecto; lo que está arriba se pondrá abajo, y lo que está abajo, arriba; los que ahora dominan, servirán, y los que ahora sirven, dominarán. Este será el resultado del comunismo, no el que él pretende[213]".

Nuestro pensador entiende su labor filosófica moral como labor terapéutica, hermenéutica, liberalizadora del espíritu humano alienado a fin de conseguir la plena felicidad de la humanidad. De este modo, se logrará una reconciliación de la teoría con la praxis, de la filosofía con lo real.

Feuerbach es asimismo criticado por su concepción relacional entre teoría y praxis. La nueva filosofía feuerbachiana tiene como objetivo liberar al espíritu humano hasta conducirlo a la felicidad total. Feuerbach entendía esta teoría como la praxis más efectiva para hacer cambiar la sociedad. Sin embargo, para Marx-Engels, el cambio transformador en el conjunto social sólo puede ser efectivo por la práctica social de la revolución. La *nueva* filosofía feuerbachiana, en opinión de los autores de la *Ideología alemana*, se queda en religión, en ética, mientras que la auténtica teoría debe servir a la praxis afrontando el ser real histórico. La praxis, en este sentido, es revolución, transformación real de las condiciones que determinan a un conjunto social concreto.

Marx, al establecer una relación de conocimiento entre el pensamiento de lo real y lo real, completa y realiza el pensamiento feuerbachiano haciendo de la *praxis* un sustituto de la *Sinnlichkeit*, como ésta, en Feuerbach, lo fue del hombre, y, a su vez, éste lo fue de la *razón una, universal, infinita*, y, en definitiva, los dos últimos de *Dios*. Lo que en la teoría de Feuerbach reviste caracteres patológicos y terapéuticos, en Marx se transforma en una crítica de la teoría y en la revolución social[214].

Con todo y a pesar de la crítica marxista, parece evidente que Feuerbach quiere mantener un equilibrio que valora a un tiempo tanto la influencia de las estructuras sociales en la formación de las ideas como también la proyección real y social de las ideas. La postura feuerbachiana parece responder a su intuición de que la tendencia

---

212. Cf. L. ALTHUSSER, *La revolución teórica de Marx*, (México 1968), p. 38.
213. Cf. S. W. XIII, 138.
214. Cf. M. E. W. III, 44-45.

marxista a un determinismo económico-social, aparte de anular la posibilidad de un humanismo, pone en cuestión al mismo marxismo[215].

Una prueba de la diferencia de perspectiva entre Feuerbach y Marx nos la da la negativa del primero a colaborar en los *Anales franco-alemanes* a pesar de las insistentes invitaciones de A. Ruge y del mismo K. Marx. Feuerbach les aconseja tacto, prudencia e información objetiva en su publicación pero no abusar de elementos propagandísticos revolucionarios. La inmediata confiscación de la revista por la policía prusiana, como su consecuente desfalco económico lo comentaba Feuerbach en carta a su amigo C. Kapp: "*Los Anales franco-alemanes* han muerto ya y por motivos económicos, *relata refero*... Yo no sé nada sobre el asunto; pero lo que sí sé es que esta gente, con el mejor espíritu y voluntad, carecen de visión y tacto práctico... Por lo demás, es lamentable que la revista haya desaparecido tan pronto. Los primeros cuadernos contienen un importante documento político que pone al desnudo la comedia del Estado y de nuestro derecho estatal constitucional, y se burla acremente de personas, acontecimientos y situaciones políticas. Pero los burguesotes alemanes, cuyo número es legión, no pueden soportar duras verdades[216]".

Feuerbach, ante el incipiente movimiento comunista adopta una actitud ambivalente de simpatía y crítica. Simpatía, ante el hecho de que "el comunismo no era, en realidad, sino la *praxis* de lo que él había proclamado mucho antes teoréticamente[217]". Crítica, ante la metodología comunista. Esta ambigüedad de Feuerbach es una respuesta de su postura crítica ante cualquier realidad, incluída la *praxis* marxista, que quiera medrar ignorando o manipulando al hombre.

---

215. Sobre la relación y divergencia entre Feuerbach-Marx hay que tener en cuenta la opinión de L. Althusser, *La revolución teórica de Marx*..

216. S. W. XIII, 134.

217. MARX, ENGELS, LENIN, STALIN, *Zur deutschen Geschichte*, (Berlin 1954), vol. 2, pp. 109 ss.

Capítulo IV

RACIONALIDAD DE LOS VALORES ETICOS. ETAPA HEGELIANA. (1828/38).

"Cogito, ergo omnes sum homines".
(S. W. XI, 43).

A.- INTRODUCCIÓN.

Como se ha patentizado previamente, la primera etapa filosófica de Feuerbach se caracteriza por una adhesión material y por una libre apropiación (*freie Aneignung*) de la filosofía de su maestro Hegel. "Feuerbach veía a Hegel como el punto culminante de la *spekulative Philosophie*, como uno de los representantes, si bien el más eminente, de la 'filosofía especulativa' (que para Feuerbach estaba representada no sólo por los otros dos grandes nombres del idealismo alemán, Fichte y Schelling, sino también por el filón panteístico, Bruno, Böhme, Spinoza). Podemos decir quizás que la filosofía del joven Feuerbach es un panteísmo especulativo con fuertes tintas hegelianas en función acentuadamente anticristiana. En segundo lugar, la de Feuerbach era verdaderamente una *freie Aneignung* (como él mismo escribiría a Hegel en 1828 a propósito de la tesis doctoral de la que le enviaba una copia), una 'libre apropiación' de las ideas hegelianas, libre y obediente a ciertos intereses suyos muy concretos, ligada a un cierto tipo de problemas, que lo llevaba también a leer los textos hegelianos en un cierto modo (hasta lo que nos puede parecer una propia y verdadera manipulación, como es el caso de la Lógica de Hegel en sus lecciones Erlangenses, a seleccionar y poner de

relieve algunos motivos (por ejemplo el del *Gattung*), a limitar otros de manera especial (por ejemplo el de la dialéctica), a repudiar otros (por ejemplo todo compromiso con el Cristianismo, aún en la forma de una dogmática especulativa y filosófica), en resumen a moverse con mucha libertad dentro del sistema hegeliano. Esta concreción de recibido y recreado que es el 'hegelismo' de Feuerbach, sólo puede ser iluminado con una exégesis detallada de los textos feuerbachianos[218]". De la filosofía hegeliana capta con más intensidad el aspecto moral que el metafísico, es decir, en la confrontación entre lo inmanente y lo transcendente aboga por la "realización y mundanización de la Idea, la ensarkosis o encarnación del logos puro[219]".

También se ha puesto en evidencia que la matriz de la ética feuerbachiana está en íntima conexión con su evolución en la crítica de la religión. Fundándose en el tema hegeliano de la infinitud y universalidad de la razón ataca la transcendencia y el individualismo que subyace en todo planteamiento religioso y particularmente en el cristiano. Hay que penetrar a fondo en la verdad de la realidad en la que vivimos a fin de lograr superar la forma de considerar hasta ahora conceptos como: tiempo, muerte, yo, individuo, persona, etc., que son expresión del subjetivismo, del particularismo y del personalismo. Al mismo tiempo hay que descubrir otros aspectos que, a causa de su fusión con verdades religiosas, quedan como velados, pero que, no obstante, constituyen los fundamentos en los que se basa la nueva visión del mundo: "Es necesario llegar hasta el fondo de la verdad e insertar, como intuición inmediata y actualizada del mundo, aquellos conocimientos que en la filosofía moderna se encuentran como en el reino del-en-sí-mismo y del-más- allá[220]".

En esta perspectiva, "el Cristianismo no puede ser considerado en modo alguno como la religión perfecta y absoluta[221]". Además, el Cristianismo es el 'objeto del mundo antiguo[222]'. Evidencia esta afirmación la ignorancia que en la religión cristiana se practica con respecto a la naturaleza y a la razón. Asimismo, el Cristianismo, atribuye a la muerte, la cual no es más que un "mero acto natural[223]", la función de colaborar en la redención del individuo.

Entre Filosofía y Religión hay una mutua relación e interdependencia y en el caso del Cristianismo, no se trata de otra cosa que de la "manifestación del espíritu de la Filosofía posthelénica en forma de finitud fija[224]". Pero ha llegado el momento, concluye Feuerbach, en que el espíritu debe manifestar su auténtica esencia.

En consonancia con estas tesis, los valores éticos propugnados por Feuerbach en el período hegeliano coinciden con los de la racionalidad. El imperativo moral es deducido de la universalidad del pensamiento. El pensar propicia al ser humano el encuen-

---

218. C. ASCHERI, *Aspetti dell'hegelismo del giovane Feuerbach, in: Hegel Studien*, (Bonn 1969), pp. 209-210.

219. S. W. IV, 358.

220. *Ibid.* 361.

221. *Ibid.*

222. *Ibid.*

223. *Ibid.*, 362.

224. *Ibid.*

tro con la propia esencia y la superación de los límites que implica la individualidad. El pensar es la vía de acceso de lo particular al *Gattung* y a la razón infinita.

En contra del intento hegeliano de armonizar el panteísmo de la razón con el teísmo cristiano, Feuerbach los declara incompatibles particularmente en el aspecto referido a la inmortalidad del sujeto particular. La inmortalidad individual es, para Feuerbach, el máximo exponente del egoísmo espiritualizado de las religiones que divinizan al hombre como ser individual. La aceptación de la muerte y de sus consecuencias, bajo una perspectiva inmanente, sólo pueden ser superadas (*aufgehoben*) con el pensamiento. El pensamiento es la realidad que elimina las concreciones espacio-temporales, es decir, elimina la individualidad, entendiendo ésta como la muerte del individuo.

La absolutización del pensamiento y la divinización de la razón por parte de Feuerbach tienen su repercusión en la interpretación autónoma de la ética alejada de toda heteronomía moral divina habida cuenta de la imposible sintonía entre Filosofía y dogmática religiosa. Los principios morales deben inspirarse en la Filosofía y de este modo deducir una moral no religiosa en la línea de B. Spinoza, de P. Bayle y de I. Kant.

Rechazo de cualquier intento de asociar la teoría de la felicidad con la perspectiva ética. Tras el empírico instinto de felicidad no se halla sino la raíz de la heteronomía religiosa, la fe en Dios y en el praíso transcendente[225].

B.- *DE RATIONE UNA, UNIVERSALI, INFINITA*: (1828).

Tras su estudio en Heidelberg y Berlín, Feuerbach culmina su etapa universitaria obteniendo la graduación de doctor en Filosofía por la Universidad de Erlangen. En el verano de 1828, presenta su tesis doctoral a la que titula: *De infinitate, unitate atque communitate rationis*. En el mes de diciembre del mismo año y tras una revisión de la referida tesis, la publica con el título: *De ratione una, universali, infinita*. Este requisito le vale la *venia docendi* y al año siguiente comienza sus clases en la misma Universidad como *Privatdozent*[226].

La importancia de la tesis doctoral de Feuerbach viene dada por el hecho de ser el primer exponente de la tematización de su pensamiento en el que queda ampliamente expresada su perspectiva mental. Asimismo en esta obra fundamenta, aunque bajo el punto de vista gnoseológico, la idea de *Gattung* que será determinante en su filosofía moral y que, aun adoptando modalidades diversas, no será nunca desechada por Feuerbach.

La tesis doctoral[227] de Feuerbach consta de una introducción, que desacredita el

---

225. Cf. G. W. IV, 105

226. Cf. W. BOLIN, *Biographische Einleitung*, in: *Ausgewählte Briefe von und an L. Feuerbach*, pp. 17-20.

227. La edición fue realizada por A. Harless. En la edición de Bolin-Jodl, ocupa unas 60 páginas. En carta a su primer editor, Feuerbach le presentaba su obra admitiendo límites en la misma, consecuencia estos de su inexperiencia como asimismo de la naturaleza específica de toda tesis de doctorado.

conocimiento vulgar, el cual atribuye límites a la razón, y de otras cuatro partes. La primera, estudia la naturaleza del pensamiento y la razón considerada en su formalidad más pura de pensamiento. La segunda, relaciona el pensamiento con la conciencia. con una consideración crítica de ésta. La tercera, analiza la relación existente entre la forma y la materia del pensamiento o lo que es lo mismo, las implicaciones que se dan entre la especie humana y el ser individual. Finalmente, en la cuarta, expone su interpretación de la razón, considerándola como única y verdadera esencia del hombre. Cada una de las cuatro partes se subdividen en sendos apartados. El aparato crítico consta de 65 notas, en las que se citan entre otros a: Heráclito, Platón, Aristóteles, G. Bruno, Spinoza, Malebranche, Jacobi, Fichte, Hegel, etc.

El conjunto teórico formulado por Feuerbach en su monografía revela una adhesión a un idealismo tomado en líneas generales y que no se identifica de forma total con el idealismo absoluto de su maestro Hegel aunque, sin duda, el influjo de éste es patente: "Antes de someter a examen la disertación, es oportuno eliminar enseguida un problema, cual es el de la ortodoxia o no ortodoxia hegeliana de las tesis en ella contenidas. Los estudiosos del período positivístico estaban inclinados a negarla, mientras, más recientemente, Rawidowicz ha sostenido que no existen dudas sobre la ortodoxia hegeliana del escrito: Feuerbach, afirma, mantiene sobre todo la división triádica: ' en la primera parte se propone tratar del pensamiento puro, en la segunda, del pensar que se piensa a sí mismo, mientras que en la tercera procede sintéticamente, y quiere establecer la unidad del pensar y del conocer... Si posteriormente se observa con más profundidad, se percibirá que su 'razón universal e infinita' no es otra cosa que la hegeliana 'actividad del universal'[228]. Pero se puede ante todo observar que la partición triádica no es monopolio de Hegel: fue Fichte quien la usó primero; en segundo lugar, en la disertación de Feuerbach, las partes no son tres, sino cuatro. Sin entrar por el momento en el mérito de la posición de la cuarta parte con respecto a las otras tres, es sin duda evidente que Feuerbach no se había preocupado de construir un edificio que recordase incluso exteriormente al del sistema hegeliano[229]".

La tesis doctoral de Feuerbach se ha entendido con frecuencia falsamente, motivado en parte por la traducción libre realizada por su discípulo W. Bolin e incluída en las *Sämtliche Werke*, tomo IV. El estudioso feuerbachiano H.-M. Sass, ha presentado en el tomo XI de la misma edición, el original latino, texto que empleamos en nuestro trabajo. El mismo Sass la sintetiza así: "La tesis ofrece una explicación del panlogismo de su maestro Hegel haciendo un especial hincapié en las relaciones del particular con el universal. En el pensar encuentra el hombre su propia esencia y supera las limitaciones que descubre en su individualidad. Dentro del pensar se halla la unidad de pensar y ser. El pensar es indivisible, divino y omnicomprensivo. Con el pensar se

228. S. RAWIDOWICZ, *L. Feuerbachs Philosophie. Ursprung und Schicksal*, p. 15. F. LOMBARDI, *L. Feuerbach*, (Firenze 1935), pp. 38-39.

229. C. CESA, *Il giovane Feuerbach*, (Bari 1963), p. 80.

eleva el hombre a la comunidad del género humano y a la participación en la razón infinita. La naturaleza puede parecer otra cosa a causa de la percepción sensible, sin embargo su esencia es como la razón la reconoce. Hegel había pensado poder conciliar al panteísmo de la razón con el teísmo cristiano. El primer escrito de Feuerbach, en el cual polemiza en nombre del panteísmo y del panlogismo contra el teísmo, muestra la irreconciliación mutua de ambas partes. La enseñanza eclesial de la inmortalidad del individuo, es, para Feuerbach, la consecuencia y el punto álgido de la divinización del hombre como ser individual, en la que el individuo como tal es la medida de todas las cosas[230]".

Para el Feuerbach de la *Dissertatio* carece de sentido el planteamiento del ser humano como individuo. El hombre sólo tiene razón de ser en la conjunción con los demás, es decir, como *Gattungswesen:* "El hombre está tan unido y conjuntado con el otro que el hombre singular es una ficción; y si quisiéramos buscar un hombre no contaminado todavía por la sociedad de los hombres, en el que se viera qué es el hombre alejado de la sociedad, deberíamos buscar a un hombre no engendrado ni nacido, sino creado de la nada; puesto que ya en las entrañas o en el vientre de la madre se corrompe y deprava el hombre miserable por la sociedad humana, al tener la madre indudablemente no sólo un gran influjo sobre el alma del niño aún no nacido, sino ser ella misma la razón o esencia primera del niño[231]".

Como se ha especificado más arriba, la primera parte de la monografía está dedicada a analizar la forma de pensar ya que los contenidos del mismo carecen de importancia. Al pensar y al comunicar mi pensamiento traspaso mi individualidad subjetiva: "Esta es, sin embargo, la forma de la comunidad o de la universalidad. Cuando pienso, dejo de ser individuo, ya que el pensar es lo mismo que ser universal[232]". Los objetos correspondientes a la sensación, al sentimiento, a los estados de ánimo de alegría, etc., no se pueden transmitir a otros por medio de las palabras ya que se trata de cosas inefables en sí mismas: "Así pues todos sabemos, cómo se utiliza esto, tanto por el cuerpo como por los sentidos del espíritu interior, ya que en estos se halla el modo de ser de las cosas, las cuales son percibidas por la mente sólo (como Dios, las leyes y las razones de las costumbres, etc.), puesto que con otra persona no se pueden comunicar verbalmente[233]".

Feuerbach relaciona el individuo con el género[234] humano a través de tres estadios: pensar, ser otro, ser todos. El paso del pensar al ser otro se realiza por medio de

---

230. S. W. XI, 7 - 8.

231. *Ibid.*, 65.

232. *Ibid.*, 14.

233. Cf. S. W. XI, 14.

234. *Ibid.*, 16. Aquí aparece por primera vez el término *species* que tendrá tanta importancia y uso para el Feuerbach maduro y que empleará sobre todo en *Das Wesen des Christentums*. Según el estudioso feuerbachiano C. ASCHERI, *Feuerbachs Bruch mit der Spekulation*, pp. 14 ss., el término *species* en Feuerbach está inspirado en el concepto *vida* de algunos escritos hegelianos: Cf.: *Phänomenologie des Geistes*, (Hamburg 1952), pp. 138-139, *Wissenschaft der Logik*, II, (Leipzig 1951), pp. 428-429, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, (Hamburg 1943), pp. 191-192.

la comunicación. En cambio, hay identidad entre ser otro y ser todos: "Por consiguiente, en un mismo acto de pensar todos los hombres, aun siendo opuestos entre ellos, son iguales entre sí; pensando, estoy en conexión o mejor, unido con todos, más aún, yo mismo soy todos los hombres[235]".

Feuerbach concluye la realidad universal del pensamiento a partir del análisis de la conciencia, la cual no puede ser conciencia de sí sino en la medida que lo es del otro y del resto del género humano. La conciencia del propio yo, de los límites inherentes a él, conlleva la conciencia de los otros como límite de la propia singularidad[236]. El acto de pensar, aun sin excluir una multiplicidad interior no se dispersa en una pluralidad de componentes sino que mantiene una unidad sin escisiones[237]. Por el pensamiento se realiza la unidad del género humano, ya que el acto de pensar no es sólo una realidad intrínseca al mismo acto pensante, sino que se proyecta fuera de sí. El filósofo de Bruckberg fundamenta la anterior afirmación en el hecho de que los conceptos son algo consubstancial al individuo y a diferencia de las sensaciones pueden ser participados con los otros individuos pensantes. El pensamiento es el lazo de unión entre las diversas individualidades[238]. La conclusión a la que llega Feuerbach es que la razón no debe ser entendida como la condición que hace posible la igualdad del género humano, lo cual haría suponer que ésta depende de un ser superior, sino que hay que entender la razón como la substancia que constituye a todo ser humano. La razón, así entendida, como acto, es pura actividad constitutiva, es la substancia única universal, de la que se derivan todos los seres pensantes, sin que esta derivación afecte a su unidad y a su infinitud. La comunicabilidad conceptual interindividual es una irradiación de la presencia envolvente de la razón en los diversos seres pensantes[239].

En la segunda parte de la tesis se analiza la relación existente entre el pensamiento y la conciencia del mismo. No existe pensar sin tener conciencia de ello. Conciencia y pensamiento son términos mutuamente implicativos e inseparables. La conciencia es pensamiento en acto[240]: "no hay pensamiento sin conciencia... La conciencia no es menos forma que el pensamiento solo sin conocimiento o materia; en mí puedo, así pues, distinguir la conciencia del conocimiento, pero no del pensamiento; ya que no los podemos separar más a uno del otro que a la luz de la claridad[241]".

Asimismo, Feuerbach, partiendo del hecho de que el pensamiento, si bien es finito a causa de su materia, es infinito por lo que atañe a su forma o acto suyo propio[242], distingue entre *conscientia, cogitatio*, a las que denomina formas universales del pen-

---

235. S. W. XI, 17.

236. Cf. *Ibid.*, 18-21.

237. *Ibid.*, 22.

238. S. W. XI, 15, 18 - 20.

239. Cf. S. W. XI, 23.

240. Para llegar a estas conclusiones Feuerbach se fundamenta en Fichte, cuyo *Versuch einer neuer Darstellung der Wissenschaftlehre*, cita. S. W. XI, 24, nota 25.

241. S. W. XI, 24.

242. *Ibid.*, 25, nota 29.

sar en líneas generales y del pensar en sí mismo, y *cognitio* que es el acto particular del conocimiento[243]. Pero la *conscientia*, si bien no puede coincidir de forma total con un contenido determinado, no puede prescindir de éste, ya que por su naturaleza debe de recoger en sí el infinito múltiple[244].

Nuestro autor afronta la dificultad que supone el hecho de que el pensamiento, considerado en su aspecto formal, como *cogitatio*, se evidencia como algo universal, que asimila en sí de forma total al individuo pensante a la vez que se constituye en fundamento metafísico del mismo. Pero asimismo el pensamiento puede ser afrontado como *cognitio*, de lo cual parece resultar la finitud del mismo. Ante esta ambivalente consideración del pensamiento, cabe preguntarse cómo es posible que el pensamiento no resulte limitado cada vez que experimenta una concreción a través de un determinado acto cognoscitivo[245]. La solución a esta dificultad resulta tanto de la distinción entre el individuo que conoce y el objeto conocido cuanto de la de *conscientia*, entendida como *cogitatio in seipsa reflexa* y de la *cognitio*, como acto particular del conocimiento[246]. El carácter infinito de la razón, indica Feuerbach, queda patente en el hecho de que no se da conciencia fuera del pensamiento, como por otra parte no se da nunca pensamiento sin conciencia de pensar. Existe una estrecha relación entre conciencia y pensamiento. La conciencia, merced a su forma infinita y a su total indeterminación, es capaz de abarcar a una multitud indefinida de objetos, revelando al mismo tiempo una inmutabilidad que permite dar una unidad interior en la captación de las cosas mismas[247].

En el último apartado de la segunda parte se refiere Feuerbach a la *conscientia* como género humano o especie en cuanto se relaciona consigo misma y en cuanto los individuos, elementos constitutivos de la humanidad se unen entre sí a través del pensamiento como por una realidad absoluta[248]. Una expresión de la distinción existente entre individuo y género humano nos llega a través de la muerte. El individuo muere, el género humano vive, expresando con la vida la negación de toda singularidad[249]. El individuo es universal teniendo en cuenta la forma de su pensar, es decir, en cuanto piensa (*cogitat*), pero en cambio no lo es en cuanto a la materia del mismo, es decir, en cuanto sabe y conoce (*scit et cognoscit*)[250].

La tercera parte de la monografía feuerbachiana estudia la relación existente entre la forma y la materia del pensamiento o lo que es lo mismo, las implicaciones existentes entre el universal y el particular. Hay como un movimiento dialéctico que impulsa a lo particular hacia lo universal y la *conscientia* busca en la concreción una expresión

243. S.W. XI, 26.
244. *Ibid.*
245. Cf. S. W. XI,24.
246. *Ibid.*, 26-29.
247. *Ibid.*, 25-26. 31.
248. *Ibid.* , 28.
249. *Ibid.*, 28.
250. *Ibid.* , 29.

que le hace transcender la generalidad estática. Este movimiento dialéctico encuentra su plasmación en el nivel de la sensibilidad[251]. La *cogitatio* es universal, siendo su objeto el *Omne-Totum* y constituyendo una unidad absoluta de forma y materia[252].

La *cognitio*, continúa Feuerbach, tiene la tendencia a lograr alcanzar la infinitud y universalidad de la *cogitatio* superando al individuo. En este momento, deja de tener por objeto propio al individuo, haciéndose a sí misma objeto, con lo cual se transforma en *cogitatio* y la *cognitio*, actúa como elemento iluminante que ayuda a distinguir las cosas entre sí, aunque ella, por su naturaleza, carece de partes y es indivisible[253].

Por último, en la cuarta parte de la tesis doctoral y como hemos señalado al inicio de este apartado, Feuerbach demuestra que la razón es una, universal e infinita. La unidad metafísica entre los seres humanos no es obra del amor sino del pensamiento. El pensamiento que reflexiona sobre el acto de pensar tiene prioridad sobre el sentimiento: "Un hombre no puede alcanzar la propia esencia, ni puede conocerla, si no se remonta al nivel de la misma, si no eleva su espíritu por encima de los datos sensibles y de la propia particularidad. Aunque los hombres toman en un momento determinado esta o aquella cosa como su esencia, sólo el pensamiento es auténticamente la esencia de los hombres, y el pensamiento no relativo y limitado, sino absoluto y supremo. El hombre, lo es únicamente en cuanto está dotado de mente; y la mente, lo es porque piensa. El pensar es aquella acción (*actio*) que es origen, causa y criterio (*ratio*) de la mente misma[254]".

La conclusión de Feuerbach es que la esencia del hombre no se encuentra en la multiplicidad de los sujetos sino en la unidad del pensamiento. El hombre, por el hecho de pensar, se hace él mismo pensamiento, se hace todos los hombres: "*Cogito, ergo omnes sum homines*[255]".

Feuerbach deduce el imperativo moral de la referida universalidad del pensamiento. La razón, aun cuando se declara parcial, limitada, al mismo tiempo y de forma inconsciente se está declarando infinita, ya que no puede percibir límites, los cuales, al ser pensados, resultan ser ella misma[256].

La razón, el pensamiento (*cogitatio*) es el elemento unificador de todos los seres humanos. La ética radica, precisamente, en esta realidad unificadora del género humano. Feuerbach se expresa claramente al respecto en el apartado 17 de su monografía: "Aquella teoría de la naturaleza del pensamiento...que ahora puede concebirse y expre-

---

251. Cf. S.W. XI, 30 - 31.
252. *Ibid.*
253. *Ibid.*, 34 - 36.
254. *Ibid.*, 39.
255. S. W. XI, 43.
256. Cf. S. W. XI, 44.
257. S. W. XI, 43.
258. *Ibid.*, 47
254. Cf. S. W. XI, 39.
255. S. W. XI, 43.
256. Cf. S. W. XI, 44.

sarse así: Pienso, luego soy todos los hombres, puede también considerarse como el decreto supremo y el principio absoluto de la doctrina moral[257]".

Para Feuerbach, la praxis ética debe ser asimismo consecuencia de la estructura racional o de pensamiento que unifica al género humano. Sin ella, todo planteamiento moral regulador de las relaciones humanas carecería de base ya que si "cada uno tuviese su propia razón particular, es decir, si la razón no fuese una y universal, quedaría cortada toda posibilidad de salir de nosotros mismos hacia el otro[258]". A través de la universalidad del pensamiento el hombre supera su particularidad que lo aisla del resto de los seres humanos. El amor, la amistad y los demás estímulos que inclinan al hombre hacia los otros no son producidos por la conciencia sino que derivan de la unidad universal y originaria del pensamiento.

El hombre que piensa, al identificarse en la razón, deviene pensamiento y deviene todos los hombres. Con lo cual la sentencia: *Cogito, ergo omnes sum homines*, sería el decreto supremo y el principio absoluto de la ética feuerbachiana en su *Dissertatio* y de la que deduce las siguientes implicaciones morales: en primer lugar, "por el hecho de que pensando no soy separado del otro, también en el obrar debe tender a no ser separado del otro, de modo que aquella unidad que tiene lugar en el pensar -eternamente y por sí, no producida por un acto mío y por la conciencia- aparezca y se manifieste también en mí mismo[259]". En segundo lugar, "yo como agente, me debo casi imitar y seguir a mí mismo, en la medida en que pienso. Todo pensamiento sea el arquetipo de tu acción. Según la esencia o el pensamiento no estás escindido del otro, por lo que, en la medida en que haces y vives, sé en tí mismo como hombre singular tal como eres en tu substancia verdadera en consonancia con tu verdadera esencia[260]".

C.- PENSAMIENTOS SOBRE LA MUERTE Y LA INMORTALIDAD (1830).

En el semestre de verano de 1829 comienza Feuerbach sus clases en la Universidad de Erlangen como *Privatdozent*. Al mismo tiempo que impartía lecciones de Lógica y Metafísica, se dedicó intensamente a la elaboración de su obra *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, que apareció al año siguiente en Nürnberg[261], en la cual va a tomar una posición definida sobre un tema que contribuirá a la división de la escuela hegeliana[262]: la muerte y la inmortalidad[263].

El libro fue secuestrado inmediatamente y al autor le supuso la anulación de toda posible docencia universitaria[264]. Aparte de las ideas expresadas en el libro, en fla-

257. S. W. XI, 43.
258. *Ibid.*, 47.
259. *Ibid.*, 43.
260. *Ibid.*
261. Cf. S. W. XI.
262. Cf. K. LÖWITH, *De Hegel a Nietzsche*, (Buenos Aires 1968), p. 80 ss.
263. Cf. C. CESA, *Il giovane Feuerbach*, (Bari 1963), pp. 118-133.
264. Cf. E. RAMBALDI, *Le origini della sinistra hegeliana*, (Firenze 1966), apartados XII y XV.

grante oposición a la dogmática cristiana, en el apéndice del volumen, publica los *Xenien*, serie de aforismos, en los cuales ataca violenta y sarcásticamente a racionalistas y pietistas. Este ataque directo fue pésimamente encajado por sus colegas de la Universidad de Erlangen, los cuales, aún a pesar del anonimato de la publicación, se la atribuyeron inmediatamente a Feuerbach.

El problema de la inmortalidad debía resultar especialmente sugestivo a nuestro filósofo, ya que le permitía afrontar de nuevo el problema del límite y la lógica consecuencia de la relación entre infinito y finito. Con su interpretación, decididamente anticristiana, de la enseñanza hegeliana, se adhiere a la izquierda hegeliana al mismo tiempo que tomaba posición contra toda doctrina, cristiana o no, que fuese un impedimento a la entrega humana a la realidad presente.

La muerte, para Feuerbach, tiene el valor ético de ser el lugar epifánico de la verdad, es decir que la muerte patentiza la verdad de la vida. "Sólo si el hombre vuelve a comprender que la muerte no es mera apariencia, sino algo real y auténtico que concluye sin residuos la vida del individuo, y adquiere conciencia de su finitud, sólo entonces tendrá el coraje de comenzar una nueva vida[265]. Este planteamiento feuerbachiano coincide con lo expresado en su carta a Hegel, 22-XI-1828, al enviarle un ejemplar de su tesis doctoral: *De Ratione una, universali, infinita* y en la que abogaba por un modo nuevo de filosofar que se podría llamar la "realización y mundanización de la Idea, la ensarkosis o encarnación del logos puro[266]".

Los *Gedanken* es una de las obras clave para entender la temática filosófica de Feuerbach[267]. En ella se patentiza de forma implícita o explícita su cosmovisión filosófica como también su dependencia de Hegel y progresivo distanciamiento del mismo en consonancia con una línea propia de pensamiento. De hecho, Feuerbach se muestra convencido de que el problema de la muerte había quedado sin resolver en el intento de reconciliación hegeliana entre filosofía y dogmática cristiana, lo que obligaba a un replanteamiento del mismo y a una posterior solución en dos momentos: uno (teórico) en el que el pensamiento de la muerte se resuelve en el absoluto de la conciencia universal y otro (práctico) que implica una versión antropológica, totalmente inmanente, de su idealismo por medio de los conceptos de *Gattungswesen* y del amor-intersubjetividad.

Aunque el libro no ofrece una estructura sistemática, se puede hablar de una coherencia interna. "El interés que ofrece esta pequeña monografía se debe sobre todo a su riqueza de detalles y su motivo unificador hay que buscarlo en la tensión –la cual raramente disminuye– de querer mantener al mismo tiempo dos posiciones fundamentalmente antitéticas: la especulativa y la realista, o, más exactamente, 'un misticismo racional' en el cual, el hombre-persona viene anulado (es asimismo la perspectiva de

---

265. S. W. XI, 90.

266. S. W. IV, 358.

267. Cf. F. BOTTURI, *Filosofia della morte e socialità del giovane Feuerbach*, in: *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, LXV, (1973), 551-581. J. VUILLEMIN, *La signification de l'humanisme athée chez Feuerbach et l'idée de nature*, in : *Deucalion*, IV, (1952), 17 - 46.

la tesis doctoral) y una ética terrena que llega hasta la afirmación de la dignidad altísima del hombre (*Ein Mensch zu sein, der höchste Stand...*[268])".

La filosofía moral de los *Gedanken* mantiene la constante del primer período filosófico de Feuerbach en el que se establece una coincidencia de los valores éticos con los de la racionalidad. Lo específico de esta obra es la abnegación de sí (*Selbstopferung*) que postula Feuerbach al individuo hasta la aceptación del propio destino de muerte en clara confrontación con la fe religiosa en la inmortalidad personal. El rechazo feuerbachiano del planteamiento individual con respecto a la inmortalidad entendida ésta como una prolongación indefinida y extramundana se justifica porque una tal concepción supondría una absolutización del ser finito y un perder de vista la auténtica perspectiva de la relación finito/infinito que no es otra que la del infinito que fundamenta toda finitud. La muerte manifiesta al finito que carece de razón de ser en sí mismo y que el único modo de dar sentido a la muerte es resolviéndola en el absoluto de la conciencia universal. El modelo más adecuado es el de la vida intelectual, gracias a la cual el pensador anula ya en vida la propia individualidad[269].

La obra está compuesta de una introducción y de tres apartados. En la introducción se hace una exposición de las tres épocas históricas que caracterizan la evolución de la humanidad con respecto a la realidad de la muerte y de la inmortalidad: etapa greco-romana, Edad Media y Edad contemporánea con especial acento en el influjo del Protestantismo. Los tres apartados: 1°: *Gott*, 2°: *Zeit, Raum, Leben*, 3°: *Geist, Bewusstsein*, reflejan el triadismo hegeliano aunque la motivación que impulsa a Feuerbach, en consonancia con su carta a Hegel, es la realización, la encarnación del hegelismo.

La etapa greco-romana se caracteriza por una carencia de fe en la inmortalidad ya que no impera el dualismo entre posibilidad y realidad, entre representación y concepto. Los hombres de esta época reflejan un amplio sentido de la colectividad y Roma era el símbolo de la misma. "Lo mismo vale incluso para los griegos... donde la belleza lo dominaba todo, preponderante y animadora[270]".

En la Edad Media, la creencia en la inmortalidad era un artículo de fe y por tanto aceptado por todos. Este artículo de fe no tenía pleno sentido ya que el individuo era acogido en la comunidad de creyentes, viviendo en ella. La comunidad era considerada como la expresión del reino de Dios, desapareciendo en consecuencia toda dicotomía entre inmanencia y transcendencia. La fe en la inmortalidad estaba dominada por la creencia en el infierno y en el cielo, expresiones ambas que significan castigo o premio del bien, lo que es equivalente a una desvaloración del mal y a una apreciación del bien. La creencia en la resurrección de los muertos era el único exponente de la inmortalidad individual[271]".

---

268. C. CESA, *Il giovane Feuerbach*, pp. 133 - 134.
269. Cf. S. W. XI, 209 - 216.
270. S. W. XI, 78.
271. Cf. S. W. XI, 78 - 81.

En la época moderna, el protestantismo ocupa una posición relevante. En este período histórico, la comunidad pasa a un segundo plano y el individuo se convierte en el centro. El origen de esta realidad se remonta a la acentuación protestante de la figura y persona de Cristo, hombre y Dios. Pero mientras la fe luterana restringe la divinización a la sola persona de Cristo, el pietismo la extiende a la esfera subjetiva de todo hombre y el racionalismo completa el proceso anterior mediante la absolutización de toda la realidad individual humana, interior y exterior. Esta exaltación de la personalidad desemboca tanto en el desprecio por la realidad objetiva, natural, extrapersonal, como en la exigencia de un más allá, en el cual el yo humano encuentre la plenificación que le niega la realidad presente[272]. Pero ha llegado el momento, prosigue Feuerbach, en el que la humanidad, libre de prejuicios abandona la utopía de una vida ultraterrena y se centra en la transformación de la realidad mundana actual. Con todo, este cambio de perspectiva no es dado a todos, por lo que a los pocos que ha sido dado el percatarse de ello deben acelerar la concienciación del mismo. Los *Gedanken* quieren ser una aportación a este proceso liberalizador que superando el desprecio hipócrita de la teología moderna por el individuo, logre, por medio de la aceptación de una muerte auténtica, la superación total del yo y, por consiguiente, del egoísmo humano[273].

Nos hemos referido anteriormente a los tres apartados en que están divididos los *Gedanken*. En el primero, Feuerbach se sirve del concepto mismo de Dios para reconocer la realidad de la muerte. La muerte no debe ser calificada como una necesidad accidental, extraña al hombre, sino que es una negación que destruye a todo el hombre y que procede de su interioridad. "La muerte es la total y completa disolución de su total y completo ser...si tú mueres, mueres en tu totalidad, todo está muerto[274]". "Pues la muerte temporal presupone una atemporal, la sensible, una suprasensible. Y esa eterna, suprasensible muerte es Dios mismo[275]".

Las representaciones que de Dios tratan de ofrecer los teólogos pretenden presentarlo como persona. Pero, según Feuerbach, Dios es mucho más que una persona: "Dios es...totalmente amor, pero el amor no es tranquilo, sino agitadora actividad...el amor es fuego; es cólera sobre lo particular, sobre lo que existe por sí mismo... pero Dios, se da por entero, sacrifica a sí el existir natural y autónomo de todas las criaturas[276]".

El planteamiento feuerbachiano del amor en los *Gedanken* tiene como objetivo criticar el teísmo racionalista. Dios debe ser persona, principio de separación, y amor, que es "unidad de personalidad y esencialidad. El amor presupone, por tanto, la diferencia y la unidad: donde sólo hay esencia, hay sólo unidad, y donde sólo hay perso-

---

272. Cf. S. W. XI, 82 - 83.
273. *Ibid.*, 88 - 93.
274. S. W. XI, 96.
275. *Ibid.*, 94.
276. *Ibid.*, 93. 277. S. W. XI, 28. 104.

na, hay sólo diferencia; sólo en la unidad de ambas reside el amor[277]".

El amor, así entendido, adquiere caracteres de absoluto, de Dios y por tanto fundamento de la vida y de la muerte. El ser humano, para ser interpretado adecuadamente, debe hacerse a través de su constitución esencial, es decir, el amor, donde desaparece la individualidad y la consistencia personal se dirige a relacionarse con la "sola cosa que es objeto de tu amor y fuera de ella todo es vanidad, todo es nada[278]".

Feuerbach añade que la muerte física no es más que un símbolo, la manifestación de otra muerte. La muerte natural tiene su raíz común con el originario disolverse en Dios. La auténtica, la verdadera muerte, es el mismo Dios. "La muerte eterna, infinita y verdadera de todas las cosas y de todos los seres es el mismo Dios; la muerte que ordinariamente recibe este nombre es sólo la muerte finita, determinada, temporal, carente de verdad[279]".

Dios, prosigue Feuerbach, es el infinito. El finito debe su existencia a la acción del infinito. La dependencia del finito con respecto a lo infinito es total. Dios, como infinito, coloca al hombre en la finitud y lo sitúa en la temporalidad. La infinitud de Dios hace al hombre finito y lo niega asimismo: "El tiempo es el perecer del ser del finito, o bien de éste según su existencia, mientras que el finito existe como finito, separado, aislado, el uno fuera del otro; el tiempo es, por consiguiente, en cuanto perecer del finito en su singularidad, en su aislamiento, sólo un perecer sucesivo, un perecer de un objeto después del otro, y precisamente por esto también, en cuanto perecer del individuo solo, un perecer que no terminará nunca, un perecer sin reposo, sin fin y sin paz. El infinito es, por el contrario, el perecer no del finito como finito, sino de la finitud del finito, un perecer de éste no según su ser particular, sino según su esencia universal; y, por consecuencia, el infinito no es mero pasar, como es el tiempo, sino un perecer que es también ser y esencia, pasado totalmente cerrado, que, por consiguiente, propiamente, ya no es más un pasar, ni puede ser dicho tal. Aunque al infinito es atribuído el ser en sí y por sí, se puede decir con razón que el tiempo es el devenir del infinito[280]".

Dentro de esta problemática de las relaciones entre finito e infinito, es interesante la solución dada por Feuerbach. Según él, no hay posibilidad de coexistencia entre finito e infinito. Cabe preguntarse en este momento en qué se fundamenta la existencia del finito. La respuesta de nuestro autor es que sólo distinguiendo entre el puro ser y el ser determinado, temporal. "El ser del infinito es por consiguiente el no ser, la muerte del finito, porque donde está el infinito no está el finito, y el infinito está por todas partes..En el ámbito de la esfera del ser del infinito, el ser del finito es posible sólo como sucesión, como disolverse y perecer; el finito no está nunca parado en un punto, por el que se pueda decir que 'es', sino que viene impulsado por el infinito y este impulsar hacia adelante es el tiempo[281]".

---

278. S.W. XI., 37. 113.
279. *Ibid.*, 109.
280. *Ibid.*, 110.
281. *Ibid.*, 112.

Dios es razón, espíritu, conciencia infinita. El hombre es un ser espacio-temporal pero al mismo tiempo espiritual y consciente. Pero el espíritu supone la limitación de todo lo sensible incluyendo la muerte entendida como tal. Pero entre el espíritu y Dios hay identidad: "El motivo verdadero, determinado, infinito y seguramente último de tu muerte es el espíritu, la conciencia, la razón[282]". En esta primera parte de su trabajo, Feuerbach revela claramente que influído por su formación filosófica y consecuente con su tesis doctoral, hace del absoluto su punto de partida y se adhiere al panteísmo.

En el segundo apartado de los *Gedanken*, Feuerbach presenta la perspectiva de la muerte bajo el punto de vista ético-antropológico acentuando los aspectos que constituyen la concreción del individuo como tal y que al mismo tiempo fundamentan la realidad de su provisionalidad: espacio, tiempo, vida[283].

El individuo humano es un ser que participa en la limitación: es una persona concreta, tiene una esencia determinada y desarrolla su existencia en una época histórica. La sensación asegura al hombre estas concreciones de su ser individual. Entre sensación e individualidad hay una reciprocidad mutua. "El individuo tiene la certeza de su existir real sólo en la sensación; la sensación es la afirmación, la seguridad, la confirmación del ser individual; la conciencia es el ser del ser, es ella solamente el ser absolutamente auténtico, incondicionalmente cierto, es decir, real y positivo; la sensación no es otra cosa que la autoconciencia individual, idéntica con el individuo, y sólo en la percepción, por consiguiente, el individuo es individuo: ella no es una especie de garantía separada del ser del individuo, no es algo que acompaña al ser, sino que es el ser del individuo. Existencia tengo sólo en la sensación. La determinación absoluta, la expresión absolutamente determinada de la singularidad es, por tanto, la sensación[284]".

La sensación la percibe el hombre dentro de los condicionamientos que determinan el espacio y el tiempo. Entre tiempo, sensación y vida hay una interdependencia mutua. De modo parecido hay que referirse al espacio. La persona está dentro de un espacio determinado. Estas concreciones y límites del individuo sólo se encuentran superadas (*aufgehoben*) con el pensamiento. El pensamiento es la realidad que elimina las concreciones espacio-temporales, es decir, elimina la individualidad, entendiendo ésta como la muerte del individuo. "Solamente hay felicidad eterna, alegría eterna, donde no existe el individuo, donde el individuo cesa de ser tal y por tanto esta felicidad eterna existe sólo en el espíritu, el cual, no es el individuo como tal, sino en el pensamiento y en el conocer tiene existencia y realidad verdadera, igual a él, con idéntica esencia. En el pensamiento desaparece el tiempo; para el hombre, el tiempo sólo tiene existencia en la sensación; como el pensamiento está sobre y fuera de la sensación, está asimismo fuera y sobre el tiempo[285]".

---

282. S.W. XI., 124.
283. Cf. S. W. XI, 125 - 193.
284. S. W. XI, 51.
285 *Ibid.*, 130.

Aún en plena etapa idealista, Feuerbach se refiere al hombre teniendo como modelo el mundo de la naturaleza. Establece un paralelismo entre la determinación general de la realidad natural y la vida del hombre, aunque es consciente de que al referirse a la naturaleza espiritual del hombre hay que tener en cuenta ciertos matices. La libertad, la voluntad del hombre no son otra cosa que la materia, de la cual, el hombre, como ente moral, está constituído. Voluntad y libertad no constituyen un elemento cualitativamente diferente, sino sólo la materia universal de lo humano.

La voluntad, entendida como materia, es idéntica en todos los seres humanos. La especificación de esta realidad universal es el carácter a través del cual "se convierte en tu voluntad, especificada, limitada, diferenciada" de tal modo que "sólo en el ámbito de esta medida tú eres lo que eres[286]".

Además de considerar Feuerbach al pensamiento como elemento negador, superador de la individualidad, añade otro aspecto que asimismo supone la negación de la individualidad: el género humano. El reconocimiento del género humano es la justificación de la limitación individual. El género humano fundamenta la existencia del individuo con sus típicas limitaciones, pero al mismo tiempo es la causa de la muerte del mismo. "En todo dolor celebra en tí el género el triunfo de su exclusiva realidad; el lamento doloroso de los enfermos y los últimos suspiros de los moribundos, con los cuales se desintegran del existir, son los himnos de triunfo del género humano, con los cuales exalta su realidad y su victorioso dominio sobre el aparecer del fenómeno singular. En tus dolores y en tus suspiros hay más filosofía y más razón que en todo tu entendimiento; más bien, tu filosofas sólo cuando gimes y gritas por el dolor, y los únicos acentos de sabiduría que vienen de tí son los del dolor; en tus sufrimientos afirmas y certificas aquella esencia, aquél género, aquél universal absolutamente perfecto el cual, en tu entendimento, niegas la realidad; tus dolores y tus suspiros son los únicos argumentos ontológicos que tú puedes formular en favor de la existencia de un Dios[287]".

En el *Gattung* se explicita y se fundamenta adecuadamente el fenómeno del amor y la constitución relacional del ser humano, ya que traduce en términos antropológicos la universalidad de la conciencia absoluta. El *Gattung* condiciona la posibilidad relacional entre los hombres, pues participan de una común esencia que se especifica en los distintos individuos, al tiempo que a través de la relación interhumana el conjunto de los individuos se constituye en totalidad, en ser individual. "Nuestra existencia es inseparable de la existencia de los demás...los otros, en cuanto individuos particulares, participan de nuestra esencia y de nuestra naturaleza no menos necesariamente de cuanto nosotros participamos de nosotros mismos[288]".

Desde esta perspectiva inmanentista de Feuerbach, la universalidad está determi-

---

286. S.W. XI., 81. 157.
287. *Ibid.*, 179 - 180.
288. *Ibid.*, 125. 201.

nada ya que es la indefinida extensión de la modalidad de ser de la existencia determinada. Esta cosmovisión feuerbachiana va a repercutir en la interpretación del problema del mal que fundamentalmente va a ser considerado como defecto de ser. Por ello, donde se realiza la totalidad, desaparece el mal. En lo singular no existe la verdadera realidad y sí, en cambio, en el *Gatung*, ya que "no hay falta o defecto, porque en la unidad que comprende todos los particulares desaparece al tiempo negatividad y singularidad, falta y defectos[289]".

A la hora de resolver el problema del mal, sobre todo en la perspectiva de lo particular, Feuerbach opta por eliminarlo más que por solucionarlo. Si sólo la totalidad posee la suma perfección, ¿ cuál es la relación de lo particular con el mal ?. El ente, ¿debe ser considerado como modo del único todo en el cual el mal es sólo apariencia o más bien como la singularidad que es principio y conducción del mal en cuanto tal?. Feuerbach se evade y permanece en la ambigüedad. Con todo reconoce la realidad del mal en el "doloroso lamento de los enfermos", en los "últimos suspiros de los moribundos[290]". Pero siempre como negatividad estrechamente vinculada a lo singular. Frente al mal, el *Gattung* mantiene su carácter absoluto. "En todo dolor...en tí, el género celebra el triunfo de su exclusiva realidad; el mal y, por tanto, la singularidad de la que es la condición ontológica, no tienen realidad auténtica:...el género absolutamente perfecto, la esencia, sólo, es el auténtico real, ...el existir del defecto en tí... es nada, porque es en tí lo que no debe ser, que en la realidad misma y en la verdad no tiene existencia[291]".

La versión ético-antropológica del idealismo feuerbachiano se resuelve en conceptos totalmente inmanentes como el de *Gattungswesen*, que se corresponde con el de esencia. Como la esencia implica diferencia y objetivación, de modo análogo, el hombre es aquéllo de lo que difiere, es decir, *Gattungswesen*. "La esencia de tí en cuanto eres individuo es evidentemente el género, y de tí en cuanto hombre es la humanidad[292]". La consecuencia de este planteamiento es que, para Feuerbach, en el género coinciden totalidad y transcendencia. Más, el género es la estructura transcendental del conocimiento y sólo a través de ella se puede contactar con lo particular, lo cual no supone una conexión puntual con la totalidad de los seres limitados[293].

Feuerbach habla de las relaciones del alma y del cuerpo sirviéndose de los símiles del artista con respecto a su instrumento, del fuego con relación al material inflamable, pero esta realidad supone que el cuerpo ya está animado[294]. "El alma, por el contrario, no está como el individuo, sometida a un género, es, por tanto, como substancia y concepto de sí misma, infinita, y, en consecuencia, como es obvio, inmortal. No obstante, el alma es mortal en cuanto que se identifica con el existir particular de

289. S.W. XI., 103. 179.
290. *Ibid.*, 103. 179.
291. *Ibid.* , 104. 180.
292. *Ibid.* , 119. 195.
293. *Ibid.* , 119. 195.
294. Cf. S. W. XI, 186 - 187.

un individuo y es, por tanto, de esta forma, diversa de sí en cuanto substancia idéntica consigo misma[295]" ... "La muerte viene cuando el alma ha consumido, por así decir, a su cuerpo..., el cuerpo es la proyección y el objeto del alma y ésta es alma sólo en el ininterrumpido superar y quitar este dato que tiene enfrente...[296]".

En el tercer apartado de los *Gedanken*, titulado *Geist, Bewusstsein*, estudia al individuo humano no sólo como ser dotado de vida sino como ser con capacidad de conciencia, fundamentando el hecho de la muerte en el espíritu, en la capacidad de conciencia. "La muerte viene al hombre sólo por el hombre, no es otra cosa que la ejecutora y realizadora del propio hacer de éste. Sólo una mentalidad arreligiosa y vulgar concibe la muerte como una ley exterior, como una dura necesidad natural; donde no hay espíritu ni libertad, donde no hay esencia ni naturaleza interior, allí no hay muerte; porque donde no hay diferenciación interior, allí no hay libertad, y donde no hay diferenciación no hay muerte. La muerte presupone el espíritu. Tú mueres porque eres un ser libre, pensante, consciente... la muerte viene, por consiguiente, sólo del espíritu, de la libertad. El fundamento de la vida, la conciencia, la discordia, es también el verdadero fundamento del origen de tu muerte[297]".

Feuerbach alude al pasaje del Génesis[298] que relaciona la muerte con el pecado original. Según su interpretación, esta narración bíblica es verdadera en cuanto relaciona la aparición de la muerte en el mundo coincidiendo con la presencia del espíritu que ha llevado al pecado[299]. El hombre es, al ser espíritu, el fundamento de la muerte en la naturaleza: ¿Cómo pues mueren los animales, las plantas, de dónde viene para ellos la muerte?. Mueren, sólo porque los hombres mueren; la muerte del hombre es el fundamento de la muerte de las plantas[300]".

Asimismo la muerte fundamenta la historia. De hecho, añade Feuerbach, en la historia se da una unidad absoluta de conciencia y recuerdo que es en la realidad la unidad del espíritu consigo mismo. Pero esta unidad tiene sentido en cuanto que los individuos forman el género humano. En este proceso, los individuos son instantes dentro del recuerdo. El tiempo proporciona unidad entre los individuos, la muerte devuelve al individuo al género humano y, por último, la historia es la evolución de este proceso[301].

Como hace notar el estudioso feuerbachiano C. Cesa[302], Feuerbach, al hablar del argumento de la historia abandona las reminiscencias hegelianas y su exposición difiere esencialmente de la de Hegel. "En esta 'historia' –aún habida cuenta de que Feuerbach se refiere al 'furor divino' y al 'entusiasmo' del espíritu– no se encuentra ni

295. Cf. S.W. XI., 110.
296. *Ibid.*, 111.
297. S. W. XI, 198.
298. Gén., 3, 17 - 20.
299. Cf. S. W. XI, 199.
300. *Ibid.*, 216.
301. *Ibid.*, 218 - 219.
302. Cf. C. CESA, *Il giovane Feuerbach*, pp. 165 - 166.

siquiera en germen una dialéctica: se ve solamente una infinita, una eterna sucesión de conciencias individuales que se generan y que se disuelven en una unidad que no es la suya: porque 'la humanidad como todo' está fuera del tiempo[303], y la conciencia es una 'ininterrumpida presencialidad' que está sobre los mutamentos históricos[304]".

Feuerbach concluye su exposición haciendo de nuevo una llamada a lo que él entiende como verdadero sentido moral de la inmortalidad: "La verdadera fe en la inmortalidad es la fe en el espíritu mismo, en la conciencia, en su esencialidad absoluta y en su realidad infinita. En cuanto al espíritu mismo es el principio de la historia, y, en el espíritu, en la conciencia desaparecen y son idénticos, pasado, presente y futuro, la verdadera fe en la inmortalidad es una fe en la realidad del pasado, en la realidad del futuro y del presente... Tu fe en la inmortalidad es, por consiguiente, fe verdadera sólo cuando ésta es una fe en la infinitud del espíritu y en la juventud imperecedera de la humanidad, en el amor y en la fuerza creadora, ambas inseparables, del espíritu, que lo impulsan a desarrollarse desde el seno de su plenitud en nuevos individuos, y a admitir nuevas esencias con objeto de su propia glorificación, gozo y contemplación; es verdadera fe sólo si se cree que lo verdadero, la esencia, el espíritu es un existir independiente de la existencia de los individuos en general, que la humanidad tiene una existencia independiente de aquélla de los individuos determinados y presentes, si, en consecuencia, cree que estos individuos determinados y presentes no son inmortales e imperecederos, es decir, no son en verdad, los últimos individuos, con los cuales se agote y termine la esencia de la humanidad[305]".

Que la esencia humana requiera a los otros es una de las grandes aportaciones éticas de Feuerbach. "Después de tu muerte quedan los demás, tu esencia, la humanidad, sin que tu muerte los haya golpeado o disminuído[306]".

D.- P. BAYLE (1839).

Como conclusión de los volúmenes dedicados a la Historia de la Filosofía[307], Feuerbach ofrece un estudio sobre el pensador francés P. Bayle (1647-1713)[308]. La motivación de estudiar a Bayle surge en nuestro pensador durante la composición de la monografía leibniziana, fundamentada sobre todo en la diversidad de opiniones Bayle-Leibniz[309] con respecto a la Teodicea[310]. Biográficamente, la publicación del

303. S. W. XI, 219.
304. C. CESA, *Il giovane Feuerbach*, p. 166.
305. S. W. XI, 226 - 227.
306. *Ibid.*, 125. 201.
307. Cf. G. W. VI, 18.
308. Una amplia y detallada biografía de P. Bayle es ofrecida por W. Bolin en el tomo V de las Samtliche Werke: pp. 1-109.
309. Cf. G. W. VI, 16.
310. Cf. A. PHILONENKO. *Etude leibnizienne: Feuerbach et la monadologie*, p. 26.

texto[311] sobre el protestante francés, coincide con la instalación de Feuerbach en el castillo de Bruckberg tras el matrimonio con Berta Löw, la cual era copropietaria de una fábrica de porcelana, lo que le posibilitó a nuestro filósofo despreocuparse de los problemas económicos y dedicarse exclusivamente a la reflexión filosófica, libre de las presiones académicas de la filosofía oficial, pero, no obstante, en estrecha relación con la humanidad y con la naturaleza, lo que le permitió escribir más adelante recordando sus impresiones de estos años: "El filósofo, al menos como yo lo entiendo, tiene que tener a la naturaleza como amiga suya; la debe conocer no sólo por medio de libros, sino cara a cara. Largamente añoraba su personal conocimiento; ¡qué feliz soy, cuando al final he podido satisfacer este deseo!... Todas las ciencias abstractas mutilan al hombre; sólo la ciencia de la naturaleza lo restituye íntegramente (conduciéndolo de nuevo al estado originario), la cual reclama la atención de todo el hombre, de todas sus fuerzas y sentidos[312]".

El hilo conductor que da una coherencia interna al Bayle es la contradicción moral existente entre razón y fe y cuyo exponente se sensibiliza en el progresivo diluirse del Cristianismo. "Pero la contradicción más esencial y más interesante en Bayle es la contradicción entre fe y razón. Ciertamente se puede encontrar esta contradicción en todos los pensadores e incluso ortodoxos de nuestro tiempo, es precisamente la contradicción característica del mundo cristiano y por ello sería interesante y necesario el seguir esta contradicción a través de la historia entera del Cristianismo, llegando hasta los rincones más ocultos de las almas más ortodoxas, donde ciertamente está paliado, y probar cómo a causa de ésta la fe ha defraudado a la razón y de nuevo más adelante la razón a la fe y a sí misma. Sólo el significado de esta contradicción es esencialmente distinto según la diferenciación de las personas y de los tiempos: una, diversa en el alma de un ortodoxo, otra, en el alma de un filósofo. Singularmente ofrece un interés particular la forma y modo como esta antítesis se ha expresado en Bayle, señalándolo como el punto culminante de esta discordia inevitable en la Historia de la Filosofía y de la humanidad por encima de todos los demás fenómenos semejantes de nuestro tiempo[313]".

En armonía con una declaración posterior de Feuerbach expresada en el prólogo dela 1ª edición de sus *Sämtliche Werke*: "Ahora echa una ojeada sobre el contenido de tus escritos, especialmente a los históricos, donde bajo otros nombres has expresado tus propios sentimientos y pensamientos[314]", varios estudiosos feuerbachianos han atribuído significado autobiográfico a este escrito sobre P. Bayle. Destacamos sólo la opinión[315] de S. Rawidowicz[316], el cual entiende que "considerado más profundamente

---

311. El libro fue presentado al público asimismo por la editorial C. Brügel, (Ansbach 1838). Para otras particularidades sobre el volumen, Cf.: H. ARVON, *L. Feuerbach ou la transformation du sacré*, pp. 31-33. K. GRÜN, *Briefwechsel und Nachlass*, pp. 66 ss.

312. G. W. X, 170-171.

313. G. W. IV, 4 - 5.

314. G. W. X, 185.

315. Para otros puntos de vista similares, Cf. C. ASCHERI, *Feuerbachs Bruch mit der Spekulation*, p. 59.

316. S. RAWIDOWICZ, *L. Feuerbachs Philosophie*, pp. 63 - 65.

esta gran obra –'Bayle', es el libro de la autobiografía de Feuerbach de 1838. El nombre Bayle es aquí, hasta cierto punto, un 'pseudónimo' para el mismo Feuerbach, una 'capa' para el naturalismo progresivamente madurado en él... Entendiendo auténticamente la significación de las incontables notas– 'marginales' esparcidas a lo largo de la obra, resulta muy sencillo ver, cómo Feuerbach hacia 1837/38 se ha sentido próximo a la personalidad y al destino de Bayle. El mismo Feuerbach se expresa varias veces más adelante sobre esto de que objetivamente hay mucho parecido entre él y Bayle".

El Bayle supone también un hito en la senda bio-intelectual del filósofo de Bruckberg. El año 1838, corona una etapa de apropiación libre (*freie Aneignung*)[317] de la filosofía de Hegel y atisba el porvenir filosófico de Feuerbach en sus líneas generales. Los especialistas de la obra feuerbachiana están unánimemente de acuerdo en atribuir al Bayle un significado especial, si bien difieren en su catalogación. C. Cesa[318], entiende que el Bayle abre la segunda fase del pensamiento feuerbachiano. S. Rawidowicz[319], opina que con esta obra se concluye precisamente el primer período. "La cesura en este primer período la constituye la obra - 'Bayle'. Ella significa el paso callado y progresivo de Feuerbach del idealismo especulativo al naturalismo, antropologismo, sensualismo y materialismo. A pesar del carácter afilosófico, inicia conscientemente ya este libro autobiográfico el fin del primer período del filosofar de Feuerbach y prepara el segundo". En sintonía con Rawidowicz, se pronuncia asimismo H. Arvon[320]: "Retardada por razones de oportunidad, la evolución de Feuerbach se precipita ahora. La hora de la elección ha sonado. La colaboración con los Anales se declara incompatible con esta prosecución de la liberación humana fuera de las presiones e ilusiones teológicas que acaba de proclamar en P. Bayle. Permanece fiel a la dialéctica hegeliana que esta revista oponía ya a la 'filosofía positiva' de Schelling, de esencia mística, ya al empirismo, que la importancia creciente de las ciencias naturales recomendaba a los espíritus. Pero si en dominio filosófico, continuaba sintiéndose de acuerdo con los hegelianos ortodoxos de Berlín se separaba de ellos por las deducciones religiosas que sacaba de la dialéctica hegeliana. Ya no se trataba para él de interpretar únicament la forma de la religión, considerando los dogmas como símbolos que revelan la razón universal, sino de transformar el contenido mismo de la religión. Habiendo abandonado definitivamente la esperanza de una reconciliación entre fe y saber, intentaba sustituir la equivalencia de religión y filosofía con la subordinación de la religión a la filosofía. Por la aplicación rigurosa del método hegeliano, había acabado por romper el sistema hegeliano".

Haciendo alusión al tema hegeliano de la armonía del hombre en el mundo clásico, Feuerbach analiza al catolicismo como antítesis de carne y espíritu. La característica del mundo cristiano es el dualismo entre Dios y el mundo, cielo y tierra, gracia y

317. S. W. IV, 357.
318. C. CESA, *Il giovane Feuerbach*, p. 14.
319. S. RAWIDOWICZ, *L. Feuerbachs Philosophie*, pp. 72 - 73.
320. H. ARVON, L. *Feuerbach ou la transformation du sacré*, pp. 33 - 34.

naturaleza, espíritu y carne, fe y razón[321]. "S. Antonio, S. Jerónimo, como entusiasmado y entusiasmador apóstol del estado del monje y de la monja, S. Francisco de Asís y otros santos parecidos, son pues los originales, los productos clásicos del espíritu católico, los auténticos intérpretes de su interior, los verdaderos hijos de la Iglesia. Los poetas y artistas del tiempo católico son –a causa de incomprensión– hijos apócrifos[322]".

El espíritu científico se halla también en contradicción con el espíritu católico ya que las proposiciones dogmáticas imponen un criterio que no se funda en la evidencia de las cosas y está en contradicción con las exigencias de la razón humana. Ante estos hechos, Feuerbach pone en entredicho la legitimidad de estos dogmas y proclama la autonomía de la investigación científica, artística y filosófica. "Las ciencias comienzan en verdad, allí donde comienza el espíritu científico y éste comienza precisamente donde las ciencias, fuera de los conventos, pasan a las manos de los hombres libres, para los cuales, no era necesario colocar la luz de la ciencia bajo el celemín de la fe. Erasmo es un buen ejemplo de este paso. En él se emancipa el instinto científico[323]".

El protestantismo ejerció la función de una primera revolución liberadora del espíritu del catolicismo, pero, con todo, permaneció prisionero por la antítesis entre razón y fe. "La contradicción del catolicismo con la esencia del hombre, fue el motivo interior de la Reforma. El Protestantismo superó la falsa antítesis entre carne y espíritu. Condujo al hombre entre canto y sonido desde el patio de la Iglesia del Catolicismo de nuevo a la vida civil y humana. Reprobó, pues, ante todo el celibato como una disciplina contradictoria, atea, caprichosa para el derecho natural del hombre. pero el Protestantismo, como se desarrolló eclesiásticamente, liberó y salvó al hombre sólo de su lado práctico, pero no del lado teórico o inteligente; las grandes opciones, los derechos instintivos del conocimiento, las opciones de la razón, no los reconoció ni los satisfizo. Permaneció embarazado en la vieja barbaridad al formular artículos de fe en contradicción con la razón y fijarlos como verdaderos[324]".

La armonización entre teología y ciencia es una aporía pues la teología no se apoya en ningún principio o fundamento científico y lo que supone como verdadero no se basa en una verdad científica, sino en una verdad de fe[325]. "El espíritu de la teología no es pues el espíritu de la ciencia. El espíritu de la ciencia es el espíritu universal, el espíritu, sencillamente, el espíritu sin nombre: ella (la ciencia), no es espíritu cristiano ni pagano. No hay una matemática cristiana o pagana, ni una lógica, psicología y metafísica cristianas o paganas, ni una filosofía cristiana o pagana. Una filosofía que se llama y es cristiana, es por lo mismo una filosofía deficiente, limitada, contradictoria con el concepto de filosofía[326]". La causa de la oposición entre teología y filosofía-ciencia, es entendida por Feuerbach como heterogeneidad en los fundamentos de

---

321. Cf. G. W. IV, 7 - 8.
322. *Ibid.* , 10 - 11.
323. *Ibid.*, 17.
324. G. W IV, 17 - 18.
325. *Ibid.*
326. *Ibid.*, 30.

ambas. Efectivamente, en su opinión, la teología se fundamenta en el milagro, en la voluntad, en el capricho, mientras que la filosofía y la ciencia se basan en la razón y en la naturaleza de las cosas respectivamente[327].

La contradicción existente entre los dogmas y la razón tiene su exponente más llamativo en la doctrina del pecado original. "La doctrina del pecado original -el dogma principal, la base de la ortodoxia- es sencillamente incomprensible, es decir, contradice a los conceptos de la filosofía[328]". Bayle aduce, fundamentando su argumentación, los siete artículos que constituyen el contenido de la doctrina teológica, pero al mismo tiempo las 19 máximas filosóficas que se oponen a la doctrina teológica[329]. El recurso teológico a la inescrutabilidad e incomprensibilidad de los caminos de Dios, no es otra cosa que un parapeto defensivo tras el cual se defienden los teólogos y cuyas consecuencias han tenido como resultado un oscurecimiento de la razón humano a lo largo de la historia de la humanidad, impidiéndole su normal desarrollo[330]. Los dogmas no concuerdan con las máximas de la razón, por lo que sólo se puede considerar como verdadero lo que se halla en armonía con la razón. Entre razón y fe, no hay ninguna relación, ni siquiera en ínfimo grado. Todo intento de aproximación entre ambas es consecuencia del falso planteamiento y acomodación que es característica de los teólogos racionalistas[331].

Sólo una fe natural puede ser verdadera, una fe que no contradice a la razón. "Donde la fe no está por todas partes, no se encuentra tampoco en la razón, aquí no es ella el Dios del alma, sino una cosa finita, limitada, particular, aquí la fe no es una fe absoluta, en consecuencia no es verdadera –pues sólo la fe absoluta es fe– aquí cree uno que cree, pero realmente uno no cree con fundamento, aquí es la fe un estado afectado del alma, el cual hacia el exterior, sólo del modo más embrollado y enojoso se puede expresar, aquí la fe es en realidad sólo una mentira, una quimera. Una tal fe era la fe de la nueva época principalmente en hombres pensadores, la fe en un Descartes, de un Bayle...Ellos conocieron objetivamente la contradicción de la fe positiva con la razón[332]".

Donde se impone al espíritu una disciplina como verdad, por el mismo hecho se anatematiza a la ciencia en su esencia. Idénticamente, donde el espíritu está dominado por los dogmas ya no existe la necesidad de pensar. En esta situación sólo se puede llevar a cabo una actividad formal, parecida al pensamiento escolástico que era un "pensamiento sin un principio de pensamiento... No la fe en la existencia de un mundo exterior –una verdad por lo demás trivial e infructuosa–, no la fe en la existencia de un Dios –todas cuyas condiciones serían sólo limitaciones del pensamiento–, mucho menos la fe en los dogmas particulares, sólo la idea de la verdad, la idea de la filosofía, es el fun-

---

327. Cf. G. W. IV, 45.
328. G. W. IV, 110 - 111.
329. Cf. *Ibid.*, 111 - 117.
330. *Ibid.*, 139 - 140.
331. *Ibid.*, 140 ss.
332. G. W. IV, 142 - 143.

damento de la filosofía...es esto y sólo esto, infinitas y prósperas consecuencias, el garantizado principio de la filosofía... pues la idea de la filosofía es la necesidad, la medida interior del filosofar... La idea de la filosofía es pues la idea del espíritu; el pensamiento, la conciencia es una realidad, una indudable verdad; el criterio de lo verdadero es el pensamiento, no la percepción, no la representación sensible, no la imaginación... El espíritu de Descartes es por eso sencillamente un espíritu antidogmático, libre y, en consecuencia, anticatólico[333]".

A la positividad de la razón, contradice la existencia de verdades de fe histórico-vinculantes. La verdad histórica debe considerarse sólo dentro de su realidad. sin atribuirle por ello, un valor divino, espiritual comprometedor. "Lo histórico no puede exigir otra fe que la histórica, exterior al alma. Con la mediad que tú mides, serás medido. Querer asignar lo histórico como verdad, es idiotez presuntuosa. Una verdad histórica es ciertamente una verdad histórica, pero nada más, no una verdad espiritual, ni en y por sí existente, ni divina, ni vinculante, ni espiritual-determinante...Hechos eternos, vitales, son solamente los espirituales, las manifestaciones inmediatas del espíritu, las palabras sencillas de la verdad; sólo éstas vinculan, sólo éstas determinan al espíritu, porque estas determinaciones son al mismo tiempo autodeterminaciones del espíritu, persuaden al espíritu de su verdad a través de sí mismo, a través de su autoactividad. Pero la fe en hechos como verdades, en los así llamados hechos dogmáticos, es superstición pura, desnuda, la superstición de los nigromantes. La fe en los hechos dogmáticos es, así pues, viviente aquí, donde la fe en el espíritu está muerta, donde el mismo espíritu ha caído profundamente, donde se ha perdido el sentido de la verdad, donde la fuerza del juicio se ha debilitado, donde la eficiencia intelectual ha caducado[334]".

Feuerbach resalta la ambivalencia, el dualismo y la contradicción moral existentes en la vida de P. Bayle, motivadas por la dicotómica tensión interior a causa de las exigencias de la razón y de los imperativos de la fe. P. Bayle es comparado en su actitud con Descartes. Ambos a dos llevaron una existencia dividida sin atreverse a dar el paso adelante que los liberase de la esclavitud religiosa. "¡Qué miseria de espíritu! ¡Qué falta de carácter, qué falsedad! ¡Qué insuficiencia, qué sofística! Sólo con repugnancia se puede uno desviar de estas contradicciones de Bayle y dirigirle las mismas palabras que Federico II a Gassendi:

> Tan profundamente investiga la naturaleza
> Gassendi, tan bien escribe y tan sabio es,
> Que no se puede determinar nunca entre
> Moisés y su maestro Epicuro.
> Un sistema cojo no es para mí,
> Donde falta la verdad, no hay ciencia'[335]"

---

333. G.W. IV, 144 - 147.
334. *Ibid.*, 155. 157.
335. *Ibid.* , 172 - 173.

La significación de Bayle como autor polémico cuya contribución crítica es estimada por nuestro autor como un avance que permitió situar a la religión dentro de su esfera racional-positiva y que puso en evidencia el espíritu sectario e intolerante de la ideología de la época. "Bayle es uno de los más celosos, más fuertes y al mismo tiempo más profundos, si no el más profundo combatidor de la intolerancia. ¡Gracias le sean dadas por esto en nombre de la ciencia y de la humanidad, las cuales sólo bajo la protección de la tolerancia pueden prosperar! ¡Gracias le sean dadas como promotor del reino de la razón y de la libertad, del verdadero reino de Dios! La intolerancia es la hija corporal del diablo, la enseñanza del principio del mal, la enseñanza de la mentira. La verdad es tolerante porque está segura de sí misma, porque sabe que no puede haber algo con fundamento en contra de la misma, porque se reconoce incluso en el otro y en el error, porque además está convencida de que la vida puede presentar la unidad infinita del ser sólo como variedad y desemejanza infinitas. Donde no hay verdad, no hay tolerancia. El temor es la fuente de la intolerancia, pero el temor no está en la verdad[336]".

Feuerbach estudia el carácter y la significación de Bayle para la Historia de la Filosofía, que consiste principalmente en su relación negativa con la Teología. El filósofo francés es como un introductor que conduce desde la limitación del pensamiento dogmático teológico al pensar libre de la filosofía. "Bayle es positivo precisamente donde es negativo –filósofo donde tiene algo que hacer con sus enemigos filosóficos, singularmente con los teólogos... El pensamiento de Bayle no es pues otro que el exacto, auténticamente filosófico: Si algo es o no verdadero, depende sólo de la racionalidad o irracionalidad. Sólo decide el fundamento interior de la cuestión– el pensamiento. La cuestión debe ser considerada en y por sí misma, si uno quiere conocer su verdad, independientemente de las relaciones con los hombres y con otros motivos exteriores[337]".

Filosóficamente Bayle profesa el escepticismo que viene justificado por el hecho de que si en una época histórica se respetan los dogmas como verdades, no tiene sentido la filosofía. Sólo cuando el hombre pierde la fe y siente en sí un vacío interior, surge la necesidad de filosofar. Prototipo de esta necesidad interior es la filosofía de Kant[338].

Si bien Bayle no pudo realizar en sí, teóricamente, por razones históricas, el concepto del filósofo, sí podemos considerar en él al filósofo práctico, adornado con las virtudes del hombre científico, virtudes, en las que, como hemos referido, Feuerbach, se autoproyecta y se define:

- "El hombre científico es un animoso luchador por el derecho y la verdad, pero para sí mismo es una naturaleza pacífica.

- El hombre científico, como pacífico, no desea tener derechos.

---

336. G. W. IV, 208.
337. *Ibid.*, 213. 215.
338. Cf. G. W. IV, 231 - 232.

- El hombre científico no se preocupa de las habladurías de las masas.

- El hombre científico no conoce satisfacción mayor que el trabajo y la actividad.

- El hombre científico es humano, infinitamente alejado de las presunciones de la vanidad.

- El hombre científico piensa bien de todos los hombres.

- El hombre científico no es avaro de los honores y riquezas humanas.

- Amor por la ciencia es amor por la verdad, el amor por la verdad es, pues, la virtud fundamental del hombre científico, por tanto también de Bayle.

- El hombre científico es un hombre objetivo, pues la ciencia es, ella misma, el espíritu objetivo en el hombre.

- El hombre científico es un hombre libre por sí mismo[339]".

La autonomía ética que proclama Feuerbach siguiendo a P. Bayle, que protagonizó el primer ensayo de independizar a la moral de la fe sometiéndola solamente a los dictámenes de la razón, es un modo de expresar la autosuficiencia del pensamiento y la coincidencia de los valores éticos con los de la racionalidad, tesis constante a lo largo del período hegeliano. "Su crítica es una victoria llamativa de su amor por la verdad, por encima del espíritu de la ortodoxia[340]", la cual, en aras de su interés particular que pretende encontrar todo lo bueno y verdadero en la Biblia, sacrifica el mayor interés de la verdad y de la justicia. Los continuadores y sistematizadores de la obra iniciada por Bayle, son los filósofos Kant y Fichte, "en los cuales, por primera vez, la filosofía moral, fue entendida autónomamente para salvación propia y de la humanidad, independiente de la teología, considerando la idea ética en su pureza y en su valor neto[341]".

Feuerbach se ocupa de la relación entre religión y moral y de los pensamientos del sabio francés sobre el ateísmo. Bayle es definido como una inteligencia antiteológica y pensante que denuncia las inconsecuencias de los cristianos entre su fe y su vida práctica: "El espíritu evangélico es totalmente otro que el espíritu bélico; con todo, no hay sobre la tierra naciones más belicosas que las cristianas[342]". No hay identificación, opina Bayle, entre sociedad cristiana y virtudes morales y cívicas, ya que una sociedad atea podría realizarlas asimismo[343]. La moralidad puede expresarse religiosamente, pero en el interior de la religión universal y natural que procede de la filosofía y que se halla en contradicción con el resto de las religiones positivas. Las religiones tienen su principio en la libertad, pero con el tiempo se anquilosan en elementos profanos a su originario mensaje de liberación e impiden la actuación de los espíritus auténticamente libres. La causa de las guerras de religión y de otras atrocidades históricas, realizadas en nombre de interpretaciones religiosas, se deben, al abandono, por parte de éstas, de la razón[344].

---

339. G. W. IV, 242 - 248.
340. *Ibid.*, 87.
341. *Ibid.*, 103.
342. *Ibid.*, 58.
343. Cf. *Ibid.*, 65.
344. *Ibid.*, 65 ss.

La reducción de la teología a antropología llevada a cabo por Feuerbach implica la reducción de la religión a la moral ya que ésta es superior a aquélla. En el capítulo dedicado a "*La autonomía de la razón ética*", se expresa así: "Sólo la ética es...la verdadera religión; ella es el espíritu de la religión...la teología, que se coloca sobre la ética es tan perniciosa para los países, para la vida, como para las ciencias. El que valora algo por encima del deber, ha transgredido ya, en su interior, el deber...sólo para quien la ética misma es teología, para quien los deberes con la humanidad son los deberes para con Dios, sólo para éste es el deber una necesidad divina..., una verdad[345]".

345. G. W. IV, 107 - 108.

Capítulo V

SOLIDARIDAD INTERHUMANA: ETAPA HUMANÍSTICA (1839 - 1843).

"Yo niego a Dios,
esto significa para mí:
Yo niego la negación del hombre".
(G. W. X, 189).

A.- INTRODUCCIÓN.

La perspectiva ética de Feuerbach, en consonancia con su evolución filosófica, experimenta un cambio radical al intuir que tras la filosofía especulativa de la Edad Moderna y su aparente imparcialidad se ocultan los mismos intereses prácticos que son el objeto de la religión.

Dentro de la dividida escuela hegeliana, Feuerbach se identifica con la tendencia izquierdista de la misma. Tras la muerte de Hegel, 14. 11. 1831, los seguidores del mismo se agrupan en dos bandos que inspirándose en la sistematización del parlamento francés se autocalifican de derechas (viejos hegelianos) y de izquierdas (jóvenes hegelianos). La motivación teórica de este hecho radicaba en las interpretaciones desemejantes con respecto a los siguientes temas de la filosofía hegeliana: Dios, entendido como persona o como proceso del mundo; la inmortalidad, imaginada como personal o como común al género humano; las relaciones mutuas entre religión y filosofía. Con respecto a este último punto, los hegelianos de izquierda achacaban al filósofo absoluto de haber identificado religión y filosofía en cuanto a su contenido, si bien, formal-

mente, diferían. Dentro de esta perspectiva hay que situar la posición crítica de Feuerbach con respecto a Hegel.

El solitario de Bruckberg, radicaliza la posición adoptada ya en su escrito *Über Philosophie und Christentum*[346], interpretando al filósofo absoluto teológicamente y considerando "la filosofía hegeliana como mística racional[347]" que trataba de hacer la apología del Cristianismo declarándola la religión absoluta. Un factor determinante de esta radicalización crítica experimentada por Feuerbach y otros jóvenes hegelianos hay que entenderlo, por otra parte, como una consecuencia del rechazo social experimentado por los mismos. Feuerbach, a causa de sus *Gedanken*, 1830, no pudo conseguir una cátedra universitaria; Strauss, debido a su *Das Leben Jesu*, 1835, perdió la posibilidad de carrera eclesiástica. Esta situación estimula a los jóvenes hegelianos en el uso del único medio de que disponían: la interpretación de izquierda del hegelismo.

Otros motivos evidencian igualmente el progresivo distanciamiento de Feuerbach con respecto a Hegel: el convencimiento feuerbachiano de que el origen del principio de identidad hegeliano radicaba en la filosofía de la identidad de Schelling, estimando el intento de éste como una valoración de la naturaleza tras la poca atención dedicada a la misma en la filosofía de Fichte[348]. Nuestro filósofo no podía aceptar tampoco la pretensión hegeliana del punto de partida sin condiciones de la filosofía absoluta. La filosofía hegeliana, en opinión de Feuerbach, es la prosecución de la fichteana *Wissenschaftlehre*. El método de Hegel es esencialmente o al menos en conjunto el método de Fichte[349]. Otro aspecto discordante es la acusación formulada por Feuerbach a la filosofía de Hegel por el hecho de ser crítica pero no genético-crítica. Una filosofía genético-crítica es la única capaz de diferenciar los elementos objetivos y sujetivos de la realidad[350].

En consonancia con su evolución teorética, Feuerbach rechaza el método y el sistema de Hegel[351], ya que al atribuir el carácter de absolutez a la *Totalitätsbetrachtung sub specie aeterni* hegeliana se cae en contradicción con la razón, la cual no puede atribuir más realización de la filosofía en un determinado filósofo que el del arte en un artista concreto o del género humano en un individuo específico. El carácter de absolutez asignado a una ideología o sistema filosófico supondría la anulación posterior de todo progreso en la humanidad. "La forma de su visión y método mismo es sólo el tiempo exclusivo, no al mismo tiempo también el espacio tolerante, su sistema sabe sólo de subordinación y sucesión, nada de coordinación y coexistencia[352]". Cada sistema filosófico, añade nuestro pensador, es sólo una expresión, una imagen de la razón.

---

346. Cf. G. W. VIII, 219 - 293.

347. G. W. IX, 53.

348. Cf. G. W. IX, 16. 17. 46. 50.

349. *Ibid.*, 24 ss.

350. *Ibid.*, 52 ss.

351. Para disponer de una idea amplia de esta realidad. cf.: K. LOWITH, *L. Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, in : Logos, 17 (1925).

352. G. W. IX, 17.

La historia de los sistemas filosóficos es la galería de cuadros, la pinacoteca de la razón. Dentro de esta pluralidad de sistemas filosóficos, el hegeliano ocupa un lugar eminente ya que la filosofía hegeliana es el punto culminante de la filosofía especulativo-sistemática[353]. Ninguna filosofía, así pues, puede declararse como carente de condiciones e interdependencia con los sistemas filosóficos que la precedieron en el tiempo. ¿"El método de Hegel –prescindiendo naturalmente de la diferencia del contenido, que es en realidad también una diferencia de forma– es, en lo esencial, o al menos, en general, el método de Fichte? El mismo movimiento de la doctrina de la ciencia, ¿ no consiste en esto, que lo que al inicio es sólo para nosotros, al fin sea también para sí mismo, por lo que el fin vuelve al inicio y por tanto la ciencia tiene un movimiento circular?[354]".

Además, Hegel ha entendido la dialéctica como un monólogo de la especulación consigo misma, cuando la auténtica dialéctica debe de ser un "diálogo de la especualción con la empiría. El pensador es sólo dialéctico cuando él es su propio contrincante[355]". Por lo cual, la única filosofía que empieza sin presupuestos es la que tiene el valor y la capacidad de dudar de sí misma, la que se engendra a partir de su antítesis. Las nuevas filosofías han comenzado consigo mismas, no con su contrario. Han presupuesto la filosofía inmediatamente como verdad. "La mediación en ellas tiene sólo el significado del esclarecimiento, como en Fichte, o del desarrollo, como en Hegel. Kant era crítico con la antigua metafísica pero no consigo mismo. Fichte presupone la filosofía kantiana como verdad... Schelling presupuso la filosofía fichteana como verdad convenida... Hegel es el mediado Fichte a través de Schelling... pero igualmente presupuso el absoluto como una verdad[356]". La conclusión de Feuerbach es que la filosofía absoluta, "el sistema hegeliano es la absoluta autoalienación de la razón[357]".

Uno de los puntos más relevantes de la ruptura de Feuerbach con la especulación hegeliana[358] es la consideración de Hegel con respecto a la naturaleza. Como hemos referido más arriba este distanciamiento se acentúa por la dedicación feuerbachiana a las ciencias de la naturaleza favorecida por el ambiente bucólico de Bruckberg y por el influjo que sobre él ejercieron pensadores empiristas como Bachmann y Dorguth. El idealismo entiende la naturaleza como el propio yo objetivado, como el propio espíritu visto fuera de sí. "El idealista decía a la naturaleza: Tú eres mi *alter ego*, mi otro yo; pero acentúo sólo el yo, siendo el sentido de su discurso: Tú eres la emanación, el vislumbre de mí mismo, nada especial por tí misma[359]. En este sentido, Feuerbach aprecia a la filosofía de Schelling por lo que tiene de significación positiva con respecto a la filosofía de la naturaleza en oposición a la limitación del idealismo de Fichte, el cual

353. Cf. G. W IX, 17.
354. *Ibid.*, 24.
355. *Ibid.*, 37.
356. *Ibid.*, 38 - 39.
357. *Ibid.* , 33.
358. Sobre el particular, cf.: A. SCHMIDT, *Emanzipatorische Sinnlichkeit*, p. 91.
359. G. W. IX, 47.

sólo tiene una relación negativa con la naturaleza. El filósofo de Bruckberg, tras poner en evidencia que el *Geist* hegeliano, más bien que ser absoluto tiene su punto de partida en una concreta tradición cultural religiosa cuyo paradigma es el misterio-dogma cristiano de la Encarnación, señala que sólo volviendo a la naturaleza se puede encontrar la salvación: "La filosofía es la ciencia de la realidad en su verdad y totalidad; pero la suma de la realidad es la naturaleza (naturaleza en el sentido más amplio de la palabra). Los secretos más profundos se encuentran en las cosas más sencillas y naturales, las cuales pisa con los pies el especulador del más allá, lánguido, fantástico. La vuelta a la naturaleza es la única fuente de la salvación[360]".

La alternativa filosófica ofrecida por Feuerbach al idealismo absoluto tiene caracteres de razón práctica, de ética cuyos pilares fundamentales son el hombre y la naturaleza. Con ocasión de las lecciones tenidas en Heidelberg sobre la esencia de la religión[361], presentaba así su programa filosófico: "Cuando anteriormente sintetizaba mi doctrina en la tesis: la teología es antropología, ahora debo añadir como complemento: y la fisiología. Mi enseñanza o visión se abarca conjuntamente en dos palabras: naturaleza y hombre. El ser que en mí presupone al hombre, el ser, el cual es la causa o el fundamento del hombre, al cual debe agradecer su surgimiento y existencia, es y lo llamo no Dios una palabra mística, indeterminada, plurisignificante - sino naturaleza, una palabra y un ser claro, sensible, unívoco. No obstante, el ser, que en la naturaleza será un ser personal, consciente, capaz de comprender, es y lo llamo hombre[362]". Las consecuencias de este planteamiento tuvieron características de revolución copernicana[363], cuyos efectos se dejaron sentir inmediatamente sobre todo en Marx y en Engels, para quienes Feuerbach constituyó ser un auténtico liberador. "Con Feuerbach empieza la primera crítica positiva humanista y naturalista. Cuanto menos ruidosos, tanto más seguros, profundos, amplios y duraderos son los efectos de los escritos de Feuerbach, los únicos escritos desde la Fenomenología y la Lógica de Hegel, en los que se contiene una verdadera revolución teórica[364]". "Feuerbach es el único que tiene una relación seria, crítica con la dialéctica hegeliana y el que ha hecho verdaderos descubrimientos en este dominio, pero principalmente es el auténtico superador de la filosofía antigua[365]". "¿Quién ha descubierto, entonces, el secreto del 'sistema'? Feuerbach. ¿Quién ha destruído la dialéctica de conceptos, la guerra de dioses, la única que los filósofos conocían? Feuerbach. ¿Quién ha establecido, no verdaderamente la 'definición del hombre' - como si el hombre pudiera tener una definición que no sea la de que él es un hombre -, sino al 'hombre' en el lugar de la vieja ruina y también en el lugar de la 'infinita auto-conciencia'? Feuerbach y sólo Feuerbach[366]".

---

360. G.W. IX., 61.
361. Cf. G. W. VI: *Vorlesungen über das Wesen der Religion*..
362. *Ibid.*, 28-29.
363. Cf. J. MADER, *Fichte, Feuerbach, Marx. Leib, Dialog, Gesellschaft*, p. 127-128.
364. M. E. W. E. B. 1, 468.
365. *Ibid.*, 569.
366. M. E. W. II, 98.

Habiendo desmitificado Feuerbach el desinterés aparente que se oculta tras el pensamiento al evidenciar la vinculación de la tradición cripto-religiosa con la filosofía especulativa, se ve impulsado a una reconsideración del instinto de felicidad que se encuentra a la base de todo pensamiento religioso.

La reconsideración feuerbachiana del hecho religioso y del instinto de felicidad no pretende como finalidad una presentación más auténtica de la religión sino, más bien, deducir todas las consecuencias ateo-humanísticas implícitas en la moderna filosofía especulativa. Esta intención la expresó Feuerbach ante el auditorio de Heidelberg con ocasión de sus '*Lecciones sobre la esencia de la religión*': "El objetivo de mis escritos como también de mis lecciones es: el de transformar los hombres de teólogos en antropólogos, de teófilos en filántropos, de candidatos del más allá en estudiantes del más acá, en liberarlos de ser ayudantes de cámara religiosos y políticos de la monarquía y aristocracia celeste y terrestre, en hacer de ellos ciudadanos autoconscientes de la tierra. Mi finalidad es, así pues, ni mucho menos sólo negativa o anuladora, sino más bien positiva, sí, niego sólo para afirmar; niego sólo el ser aparente, fantástico de la Teología y de la Religión para afirmar el ser real del hombre[367]".

Feuerbach rechaza desde este momento toda posibilidad de humanismo religioso tal y como había planteado la dialéctica de la filosofía de la religión de Hegel a causa de la equivocidad que ésta comporta. La 'nueva' filosofía no debe estar ligada a un sistema filosófico como tampoco ser el instrumento al servicio de una doctrina o interpretación religiosa del mundo. "Ninguna religión - es mi religión, ninguna filosofía - es mi filosofía...La verdadera filosofía es la negación de la filosofía, es ninguna filosofía...Lo verdadero debe ser objetivo, real, sensible, visible, humano...Sólo lo real, lo sensible, lo humano es lo verdadero[368]".

La 'nueva' filosofía al identificarse con el hombre que piensa genético-críticamente, se libera por el mismo hecho de todo presupuesto y se convierte en ciencia universal. El hombre ocupa en la filosofía de Feuerbach la función y la tarea de Dios, del espíritu absoluto. El hombre, *ens realissimum*[369] se convierte en el sujeto y objeto de la 'nueva' filosofía[370]: "La nueva, la única filosofía positiva es la negación de toda filosofía de escuela...No tiene ningún principio especial, abstracto...no tiene una lengua especial, ni un nombre especial, ni un principio especial. La nueva filosofía no es una cualidad abstracta, ni una facultad especial, ella es el mismo hombre que piensa - el hombre, que es y se sabe el ser consciente de la naturaleza, el ser de la historia, el ser de los Estados, el ser de la religión -el hombre, que es y se sabe la identidad real (no imaginaria), absoluta de todas las antítesis y contradicciones, de todas las cualidades activas y pasivas, espirituales y sensibles, políticas y sociales- sabe, que el ser panteís-

367. G. W. VI, 30-31.
368. G. W. X, 180. 185.
369. Cf. G. W. V, 16.
370. Cf. G. W. IX, 333.

tico, el cual los filósofos especualtivos o mucho más los teólogos presentan como un ser abstracto, aislado del hombre, no es otra cosa que su ser, capaz, propio, indeterminado, pero de determinación infinita[371]".

La 'nueva' filosofía es una filosofía antropocéntrica[372]. Como para Hegel: "*Das Wahre ist das ganze*[373]", para Feuerbach: "*Das Wahre ist das Menschliche*[374]". El hombre es considerado por el filósofo de Bruckberg como la suprema realidad. Pero bien entendido que no se trata sólo del individuo humano concreto, aislado, sino del conjunto de la comunidad humana, *Das Gattungswesen*, la esencia, el ente del género humano, el cual, aun distinguiendo en sí mismo el yo y el tú, el hombre y la mujer, contiene asimismo en sí la característica de la universalidad. El hombre es el *universale concretum*, el principio, el punto central, el fin de la nueva filosofía y la consecuencia de esta realidad es la disolución de la teología en antropología. "La nueva filosofía tiene pues como principio de conocimiento, como sujeto, no el yo, no el absoluto... no la razón en abstracto, sino el ser real y total del hombre... Si la filosofía antigua decía: Sólo lo racional es lo verdadero y lo real, por el contrario dice la nueva filosofía: Sólo lo humano es lo verdadero y real; pues lo humano sólo es lo racional, el hombre, la medida de la razón... La nueva filosofía es la total, absoluta, sin contradicciones, disolución de la teología en antropología... El hombre se diferencia de la bestia no sólo a través del pensamiento. Su ser total es mucho más su diferencia de la bestia... La nueva filosofía hace al hombre con inclusión de la naturaleza, como la base del hombre, el único, universal y supremo objeto de la filosofía, como también a la antropología, con inclusión de la fisiología, la ciencia universal... La verdad es sólo la totalidad del ser y de la vida humana[375]".

Al reducir Feuerbach la teología y la filosofía especulativa a antropología, su moral tiene un centro de interés: el hombre. "Si el principio supremo de la moral cristiana es 'haz el bien por amor de Dios', el principio supremo de la moral que se fundamenta en el hombre es, por el contrario: 'haz el bien por amor del hombre'[376]".

La superación de la identificación de los valores éticos con los de la racionalidad, propia de la etapa filosófica hegeliana, la realizará Feuerbach, como hemos referido, de forma progresiva en el período humanista, a partir de una valoración del instinto de felicidad y de la crítica a los elementos religiosos implícitos en la filosofía especulativa moderna, particularmente en la de Hegel.

---

371. G. W. IX, 259 - 260.

372. Sobre el antropocentrismo de Feuerbach, cf.: H.-J. BRAUN, *L. Feuerbachs Lehre vom Menschen*, p. 81 91. 127.

373. Cf. G.W.F. HEGEL, *Fenomenología del espíritu*, (México 1966), p. 16.

374. G. W. IX, 333.

375. *Ibid.*, 333 - 338.

376. S. W. VII, 334.

B.- *CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA HEGELIANA* (1839).

El ensayo feuerbachiano que nos ocupa en este apartado fue publicado por vez primera en los *Hallischen Jahrbücher*, de los que era director K. Ruge, en los nueve números comprendidos entre el 30 de agosto y el 9 de septiembre del año 1839. La motivación inicial del escrito no la constituyó la filosofía de Hegel sino la publicación del hegeliano de centro T. Bayrhoffer[377]: *Die Idee und Geschichte der Philosophie*, (Leipzig 1838)[378]. Aun a pesar de la referida motivación inicial, el escrito feuerbachiano se convirtió en un auténtico ataque del hegelismo, quedando a un lado la temática de Bayrhoffer. Feuerbach no atribuyó gran importancia a su ensayo al que calificó tan sólo de fragmento y desconfió del influjo que podía tener entre sus contemporáneos, lo que le impulsó a publicarlo anónimamente[379]. No obstante la modesta pretensión de nuestro filósofo, la publicación le valió al autor el liderazgo de la corriente cultural de los hegelianos de izquierda, sustituyendo en el puesto a D. F. Strauss[380].

Este climax feuerbachiano irá *in crescendo* hasta 1843 con los escritos: *Das Wesen des Christentums* (1841), *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie* (1842) y *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843). La cultura alemana y sus exponentes de este período regularán las propias posiciones filosóficas en una confrontación asimilativo-enriquecedora con las de Feuerbach.

Feuerbach comienza su obra identificando la filosofía hegeliana como filosofía especulativa ya que la filosofía schellingiana es un engendro exótico que reproduce la identidad oriental en el terreno alemán. El elemento que caracteriza a la filosofía de Hegel es la diferencia. El espíritu hegeliano es un espíritu lógico, entomológico. "La forma de su visión y de su mismo método es sólo el tiempo exclusivo, no al mismo tiempo también el espacio tolerante, su sistema sabe sólo de subordinación y sucesión pero no de coordinación y coexistencia. Es verdad que la última categoría del proceso es la totalidad, la cual reúne en sí a las otras categorías: pero dado que ésta es una existencia temporal determinada y lleva en sí el carácter de la particularidad, no puede recoger en sí a las otras existencias sin eliminarles el carácter de la vida autónoma quitándoles el significado que tienen sólo cuando gozan de su libertad total. El método hegeliano pretende seguir el curso de la naturaleza; y no hay duda de que se inspira en la naturaleza, pero a la copia le falta la vida del original[381]".

El pensador de Bruckberg rechaza de forma total la pretensión de Hegel y de sus

---

377. K. Th. Bayrhoffer, nace en 1828. Fue profesor en la universidad de Marburgo, adhiriéndose a la dirección centro-derecha de la escuela hegeliana. En 1838, criticó la postura de H. Leo con su artículo: *Bayrhoffer und die Philosophie gegen Leos Hegelingen*. Su cambio teórico posterior y su militancia con los hegelianos de izquierda, le causó la perdida de la cátedra universitaria. Emigra a los Estados Unidos, donde muere en 1888.

378 Sobre estos datos, cf. S. W. XIII, 21.

379. Cf. S. W. XII, 370 - 372. S. W. XIII, 52.

380. Cf. D. F. STRAUSS, *Literarische Denkwürdigkeiten. Gesammelte Schriften*, 10 vol. (Bonn 1876 - 1878), I, 14

381. G. W. IX, 17.

discípulos de calificar la propia filosofía como absoluta. Una tal realidad supondría la anulación de originalidad filosófica para las generaciones posteriores. En este sentido, nada más cierto que los antiguos adagios que hablan de que el tiempo desvela todos los secretos y que la verdad es un progresivo manifestarse a través del tiempo. "Y no hace mucho que un hegeliano[382] –que ante todo es una mente aguda y filosófica– ha querido demostrar en las debidas formas –y bajo su punto de vista, con buenos argumentos– que la filosofía hegeliana es la absoluta realidad de la Idea. Aunque, por lo demás, sea inteligente el autor, no es menos verdad que desde el principio procede del todo de forma acrítica, porque no se plantea el problema de si es posible al menos en general, que el género humano se pueda realizar absolutamente en un individuo, el arte en un artista, la filosofía en un filósofo... Una encarnación del género humano en su plenitud en una individualidad sería un milagro absoluto, una violenta supresión de todas las leyes y principios de la realidad - sería de hecho el fin del mundo... *Sic transit gloria mundi*. No sin sentido se ha dicho que el tiempo desvela todos los misterios. *Veritas, filia temporis*[383]".

Además, la pretensión hegeliana de un punto de partida filosófico sin condicionamientos no responde a la realidad. El método empleado por Hegel coincide con el fichteano de la *Wissenschaftlehre*. "Y entonces, el modo con el que en la lógica se inicia la filosofía hegeliana, ¿ es ciertamente un inicio universal, absolutamente necesario? ¿O no es más bien un inicio determinado y determinado precisamente por el momento al cual había llegado la filosofía antes de Hegel? ¿No se conexiona quizás con la doctrina de la ciencia? ¿No es una respuesta al problema ya planteado por otros pensadores, de un primer principio de la filosofía? ¿No es expresión de aquella actitud por la cual el interés de la filosofía era esencialmente sistemático, formal, no dirigido al contenido y para la cual el primer problema era qué cosa es el *primum* científico[384]?".

Feuerbach entiende la necesidad lógica que impulsa a Hegel a establecer su propio pensamiento en un sistema. En su opinión, este hecho es una respuesta a la identificación hegeliana del pensamiento como acto y a la identificación establecida por el filósofo absoluto entre pensamiento esencial y sistemático. Según nuestro autor, el pensamiento esencial transciende la sucesión, es contemporaneidad, intuición. En cambio, el pensamiento sistemático es el mismo pensamiento esencial, pero articulado en varias fases: actividad pensante, lenguaje, demostración. El pensamiento se aliena haciéndose palabra, pero tras el contacto e intercambio social supera la propia alienación y se convierte en intuición no de un individuo sólo sino de muchos. En esta armonía comunicativo-demostrativa del pensamiento se fundamenta la verdad del mismo ya que el impulso a la comunicación se identifica con el impulso a la verdad. "El pensar es una actividad inmediata mientras que es autoactividad. Nadie puede pensar por mí; me con-

382. Alude a la obra de K. T. Bayrhoffer, *Die Idee und Geschichte der Philosophie*.
383 G. W. IX, 19 - 21.
384. *Ibid.*, 24.

venzo de la verdad de un pensamiento sólo a través de mí mismo..La demostración no es otra cosa que el mostrar que lo que digo es verdadero, no es otra cosa que el llevar la alienación del pensamiento a la fuente original del pensamiento. El significado de la demostración no puede por tanto ser aprehendido sin tener en cuenta el significado del lenguaje. El lenguaje no es otra cosa que la realización del género humano, la mediación del yo con el tú, para representar la unidad del género humano eliminando todo aislamiento individual... Toda demostración, no es, por tanto, una mediación del pensamiento en y por el pensamiento mismo, sino una mediación, que se sirve del lenguaje, entre el pensar, por lo que tiene de mí, y el pensar del otro, por lo que tiene de suyo –donde dos o tres se reúnen en mi nombre, allí estoy yo[385]: la razón y la verdad en medio de vosotros–; se puede decir también que es una mediación del yo y del tú, con el fin de conocer la identidad de la razón, o una mediación a través de la cual doy la prueba de que mi pensamiento no es mío solamente, sino pensamiento en sí y por sí y que por tanto, al ser mío, de esta forma puede ser también pensamiento del otro... El impulso a comunicar es un impulso originario, el impulso de la verdad. Sólo por medio de los otros... nos hacemos conscientes y ciertos de la verdad de lo que atribuímos más importancia. Lo que es verdadero no es ni exclusivamente mío, ni exclusivamente tuyo, sino universal. El pensamiento en el cual yo y tú se reúnen es un pensamiento verdadero. Esta concordancia es la confirmación, el signo, la afirmación de la verdad sólo porque ya ella misma es verdad. Lo que une es verdadero y bueno[386]".

La exposición de una determinada filosofía, prosigue nuestro filósofo, no puede tener otro significado que el de ser un medio, el cual, con su carácter sistemático trata de hacer posible la intuición originaria a los demás seres humanos. En este sentido, todo sistema es la imagen de la razón y al tiempo, objeto al servicio de la misma. Todo sistema que no sea utilizado como mero medio, supone una limitación para el espíritu, ya que hace del pensamiento mediato y formal un absoluto, minusvalorando la inmediatez, originalidad y el contenido del mismo pensamiento. Hegel ha identificado exposición y pensamiento, ha transformado la forma en esencia, el medio en fin. El filósofo absoluto ha alienado a la razón al pretender exponerla como un objeto olvidando el carácter de inobjetualización de la misma. "Toda exposición de la filosofía, ya sea oral o escrita, tiene y puede tener sólo el significado de un medio. Todo sistema es sólo la expresión y sólo la imagen de la razón y es, por tanto, para ella sólo un objeto; un objeto de la razón, en cuanto que es fuerza viva que se reproduce de modo continuo en nuevos seres pensantes, se distingue de sí, lo contrapone a sí misma, haciéndolo objeto de la crítica. Todo sistema que no venga conocido y asimilado como un mero medio, limita y corrompe al espíritu en cuanto que pone el pensar mediato y formal en lugar del inmediato, originario, dotado de contenido; mata el espíritu de inven-

385. Esta cita de Mt. XVIII, 20, es usada en parecidos contextos de sus obras. Cf., por ej.: S. W. XI, 54.
386. G. W. IX, 27 - 29.

tiva, hace imposible la distinción del espíritu de la letra, porque es necesario que, además del pensamiento, se conserve también la palabra -y aquí se manifiesta precisamente el límite de todo sistema. en cuanto existencia exterior -; ... (Hegel) transformó también la forma en esencia, el ser del pensamiento para los otros en ser para sí, el fin relativo en fin último. En la exposición quería anticipar y dominar al mismo intelecto, quería comprimirlo en el sistema. El sistema debía ser casi la misma razón, la actividad inmediata debía resolverse sin residuos en la mediata, la exposición no debía presuponer nada, no dejarnos nada dentro de nosotros, vaciarnos y agotarnos del todo. El sistema hegeliano es pues la absoluta alienación de la razón[387]".

El ser con el que comienza la lógica hegeliana, en opinión de Feuerbach, tiene como presupuestos tanto la fenomenología como la idea absoluta. La idea absoluta es una verdad, una certeza presupuesta que antecede al contenido de la lógica. Además, la lógica del filósofo absoluto, ofrece una contradicción entre el ser irreal con el cual comienza y el ser verdadero. Hegel identifica el ser de la lógica con la nada, pero el pensamiento de la nada es un pensar que se niega a sí mismo, por lo cual, a la contradicción originaria se suma la segunda. Por otra parte, repite una vez más Feuerbach, es inaceptable la pretensión de Hegel de un inicio filosófico sin presupuestos. El filósofo absoluto es la herencia fichteana-schellingiana. "¿Cómo puede pues la Lógica o cualquier filosofía demostrar su verdad y su realidad si inicia con una afirmación que es contradictoria en relación con la realidad sensible, en relación con el intelecto, con la realidad y sin resolver esta contradicción?... La verdad consiste no en la unidad con su contrario, sino en la confutación del mismo. La dialéctica no es un monólogo de la especulación consigo misma, sino un diálogo de la especulación y de la empiría. El pensador es dialéctico sólo por el hecho de ser el propio adversario. Ponerse en duda también a sí mismo, he aquí el arte y la fuerza mayor... La única filosofía que inicia sin presupuestos es aquella que tiene la libertad y el coraje de ponerse en duda a sí misma; es aquella filosofía que se engendra a partir del propio contrario... Kant fue crítico con respecto a la metafísica antigua, pero no con respecto a sí mismo. Fichte presupone como verdad la filosofía kantiana...Schelling, bajo un cierto aspecto, presupone la filosofía fichteana como verdad indiscutible, pero, bajo otro aspecto, está en contraposición de Fichte, el restaurador de Spinoza. Hegel es el Fichte mediado a través de Schelling. Polemizó contra el absoluto de Schelling, se dio cuenta que en él faltaba el momento de la reflexión, del intelecto, de la negatividad; en otras palabras, animó, determinó, fecundó el seno de la identidad absoluta con el semen del concepto (del yo fichteano), pero presupuso el absoluto como una verdad[388]".

Feuerbach entiende el origen de la filosofía moderna especulativa, de Descartes a Hegel, como consecuencia de una ruptura de la misma con el mundo de lo sensible,

387. G. W. IX, 32 - 33.
388. *Ibid.*, 37 - 39.

de lo empírico. Además, los filósofos modernos especulativos han carecido de un espíritu genético-crítico que les hubiera permitido una crítica radical en confrontación con la realidad. Para el filósofo de Bruckberg, la sensibilidad se identifica con la integridad de la vida inmediata del hombre. En una crítica al capítulo 1° de la *Fenomenología del Espíritu*: La certeza sensible o el esto y la opinión, Feuerbach afirma la verdad y la realidad del ser sensible, al cual, el filósofo absoluto, a causa de considerarlo inexpresable y perecedero, no lo había estimado como real. Nuestro autor interpreta la Fenomenología hegeliana como una Lógica fenomenológica, ya que Hegel ha hecho de la conciencia sensible un momento de la autoconciencia. El comienzo de la Fenomenología, prosigue Feuerbach, no es la sensibilidad sino el pensamiento de la misma, lo cual constituye un principio universal y abstracto. "A los ojos de Hegel, la idea absoluta era una certeza, una verdad inmediata antes de que escribiera la Lógica... La idea absoluta debe mostrarse, ésta es lo que es, tan solo en cuanto se demuestra, pero al mismo tiempo era cosa superflua, ya que existía la certeza interior de su verdad. El método hegeliano es la expresión de esta necesidad superflua, de esta dispensable indispensabilidad o indispensable dispensabilidad; por lo que el principio, es el fin y el fin, es el principio... A la filosofía hegeliana se le puede dirigir la misma crítica que al resto de la filosofía moderna, a partir de Descartes y de Spinoza: de haber realizado una ruptura insanable con la intuición sensible, de haber presupuesto inmediatamente la filosofía...La misma contradicción, la misma discordia no mediada que habíamos encontrado al inicio de la Lógica se nos presenta ante los ojos también al comienzo de la Fenomenología –la discordia entre el ser que es, en esta sede, objeto, y el ser que es objeto de la conciencia sensible... (La Fenomenología) inicia este hecho, como se ha dicho, no con el ser-otro del pensamiento, sino con el pensamiento del ser-otro del pensamiento– en el que naturalmente el pensamiento está seguro ya desde el principio de la victoria sobre su rival... El idealista decía a la naturaleza: "Tú eres mi alter-ego, mi otro yo"; pero ponía el acento sólo sobre el yo, por lo que su discurso significaba: "Tú eres mi emanación, mi reflejo y por tí misma no hay ninguna existencia particular"; el filósofo de la naturaleza hizo el mismo discurso, pero puso el acento sobre el *Alter:* la naturaleza es sin duda tu yo, pero un yo que es otro por tí, y que por tanto es de por sí real, distinto de tí...¿Cómo podemos pues salir de esta discordia entre idealismo, que niega la filosofía de la naturaleza, y la filosofía de la naturaleza, que niega el idealismo? Sólo si hacemos del predicado (sobre el que coinciden las dos posiciones) el sujeto –y tenemos así el absoluto, el autónomo sin otros adjetivos,– y del sujeto el predicado: el absoluto es espíritu y naturaleza. Espíritu y naturaleza son sólo predicados, determinaciones, formas de lo que es uno e idéntico, del absoluto. ¿Pero qué es el absoluto? No es otra cosa que un 'y', la unidad de espíritu y naturaleza[389]".

Otro momento determinante de la crítica de Feuerbach a Hegel es la denuncia que aquél hace a la filosofía de su antiguo maestro de ser una filosofía crítica pero no gené-

389. G. W. IX, 40 - 48.

tico-crítica. La filosofía genético-crítica, en opinión de nuestro filósofo, trata de investigar el origen de un objeto a fin de clarificar si es real o fantástico. La filosofía de Hegel se limitó a interpretar la idea de absoluto de Schelling pero haciendo caso omiso del origen de la misma. No obstante, Feuerbach reconoce la superioridad de Hegel respecto a Schelling a causa de su determinación de la idea de absoluto a través del elemento típico del racionalismo: el intelecto. De este modo, Hegel coloca al fin de su filosofía lo que Schelling había situado al inicio de la propia. Pero Hegel, en su filosofía, no justifica la realidad espacial de lo humano y de lo natural en sí mismo, sino que son hipostatizados e interpretados a partir de la idea de absoluto. La filosofía genético-crítica tiene como objetivo una reconquista del real, humano y sensible. La filosofía hegeliana ha tratado de presentar racionalmente los contenidos de la teología. La conclusión de Feuerbach es que la filosofía del filósofo absoluto es una *mística racional*[390], y que con respecto a la filosofía genético-crítica se relaciona en igual modo que la concepción teológica de la naturaleza con la concepción puramente física o naturalista de la misma. "La unidad de subjetivo y objetivo proclamada por Schelling y colocada por él en el punto más alto de la filosofía, es, asimismo en Hegel, el principio fundamental, si bien este último la ha colocado, aunque sólo formalmente, en el lugar exacto, es decir, al fin de la filosofía, como resultado; pero, esta unidad es un principio que es tan dañoso como estéril, porque anula, aún en el particular, la distinción entre subjetivo y objetivo, haciendo ineficiente el pensamiento genético-crítico, el cual pone siempre como condición el *si fabula vera*. Por esto Hegel ha entendido, en realidad, por verdades objetivas, ciertas representaciones que expresan sólo necesidades subjetivas... En consecuencia de esta falta de análisis genético-crítico vemos que ya al principio de la Lógica la nada tiene una función-representación bastante vecina a la idea de absoluto. ¿Pero qué cosa es esta nada?... La nada es lo que está absolutamente privado de pensamiento y de razón. La nada no puede ser pensada de hecho, ya que pensar es determinar, según dice el mismo Hegel; si, por tanto, fuera pensado como nada, estaría entonces determinado y no sería ya más nada... Pero lo que se ha dicho a propósito de la nada de la Lógica tiene valor asimismo para los otros objetos de la filosofía hegeliana. Hegel –y no por casualidad, sino como consecuencia del espíritu de la filosofía especulativa alemana desde Kant a Fichte– ha asignado una función subordinada a las *causae secundae*, que con frecuencia son las *causae primae*, y que pueden ser entendidas rectamente sólo cuando son comprendidas no sólo de modo empírico, sino también de modo metafísico, es decir, filosófico. Hegel ha asignado una función subordinada a los principios y a las causas naturales que son los fundamentos de la filosofía genético-crítica. Con la filosofía absoluta hemos caído del extremo de un subjetivismo hipercrítico al extremo de un objetivismo acrítico... La filosofía es la ciencia de la realidad en su verdad y totalidad; pero la substancia de la realidad es la naturaleza (en el sentido más universal del término). Los secretos más profundos están contenidos en las

390. G. W. IX, 40 - 48.

cosas naturales más sencillas, aquéllas que pisotea el filósofo especulativo, el cual ansía con la fantasía por un más allá. La única fuente de salvación es la vuelta a la naturaleza[391]".

Tras evidenciar el auténtico significado de la filosofía hegeliana, Feuerbach patentiza la doble dirección ética que impulsa a la nueva filosofía que él propugna:

a. El retorno a la naturaleza como fuente de salvación del hombre[392].

b. Redimensionar, es decir, naturalizar, la libertad fantástica, sólo soñada por los filósofos especulativos y particularmente por Hegel.

Para tener un adecuado conocimiento de la realidad hay que atribuir un valor fundamental a la naturaleza. Con este planteamiento la filosofía se constituye como la ciencia de lo real, es decir, de lo concreto y de lo sensible[393].

El hombre, exponente máximo de lo real, concreto y sensible, es revalorizado por Feuerbach como centro del universo, como ser que, merced a su sensibilidad universal, se decanta a la totalidad de lo real como espíritu[394] y, por tanto, objeto máximo de la reflexión filosófica. El ser abstracto de la lógica hegeliana es sustituído por el ser sensible y a esta *Sinnlichkeit* se supeditan todas las dimensiones del ser humano.

La crítica de Feuerbach a Hegel en 1839 patentiza un nominalismo unido a una tendencia a absolutizar lo material percibido por los sentidos. La consecuencia de esta perspectiva filosófica es una antropología y una ética sensualísticas cuyo objetivo final es el de acabar de una vez por todas con los planteamientos dicotómicos entre filosofía y vida, entre ética y vida[395].

Feuerbach pone de manifiesto que una filosofía que comienza con lo empírico, permanece eternamente joven, pero la filosofía que acaba con lo empírico se convertirá, finalmente, en decrépita, hastiada de la vida, tediosa consigo misma[396]. "Por lo que se puede indicar que la naturaleza es la verdadera base de la filosofía, no sólo del espíritu. La naturaleza misma es ya luz. Una filosofía que comienza con el pensamiento sin la realidad, concluye, consecuentemente, con una realidad irreflexiva[397]".

Feuerbach quiere obtener un principio metafísico nuevo, superior: el hombre, el hombre total es el punto de vista arquidémico de Feuerbach[398], la fuente de todos los principios teóricos y prácticos. La nueva filosofía debe colocar su campo visual en lo real, en su realidad y en su totalidad. Esto ocurre cuando el principio de conocimiento de la nueva filosofía lo constituye no el yo, no el espíritu absoluto y abstracto, no la razón sino la esencia total y real del hombre.

---

391. G. W. IX, 53 - 62.
392. Cf. S. W. II, 203.
393. *Ibid.*, 203 - 204.
394. *Ibid.*, 202 - 203.
395. *Ibid.*, 344.
396. *Ibid.*, 236.
397. *Ibid.*
398. Cf. S. W. X, 129.

Condición previa al pensar y al conocer humanos es el hombre en su corporalidad concreta. El cuerpo se identifica con el hombre total. Sólo el hombre, en cuanto corporal, puede ser sujeto vidente, sentiente y pensante[399].

Como corporal, el hombre es actividad (como yo) y pasividad (como cuerpo). "El yo está corporalizado –significa– ... no otra cosa que: el yo es no sólo activo sino también pasivo[400]". Esta subrayada relación de carne y espíritu es el principio metafísico superior.

"La nueva, la sola positiva filosofía es la negación de toda filosofía de escuela... es la negación de la filosofía como de una abstracta, particular... cualidad. No tiene un lenguaje especial, ni un nombre particular ni un principio singular; es el hombre que se piensa a sí mismo; el hombre, que es y se sabe como la autoconsciente esencia de la naturaleza, la esencia de la historia, la esencia de la religión[401]".

Toda filosofía, toda antropología y, por ende, toda ética alejadas de la *Sinnlichkeit* tendrán como resultado un distanciamiento manipulador de la auténtica realidad y del hombre. "Sólo cuando la esencia de nuestra vida es también la esencia de nuestro pensamiento, cuando el objeto esencial de la praxis es también el objeto esencial, absoluto de la teoría, sólo entonces tenemos verdadera unidad entre sentido y pensamiento, entre filosofía y vida. Nuestros sentidos contradicen a nuestra filosofía realizada hasta ahora, nuestra filosofía a los sentidos; sólo desaparece esta contradicción, si consideramos el ser sensible como el ser absoluto. El hombre es esencialmente ser sensible. Una filosofía sin sensibilidad, fuera de la sensibilidad, por encima de la sensibilidad, es una filosofía sin verdad, sin realidad, sin unidad con el hombre[402]".

La nueva filosofía a través de la consideración naturalística, real, del hombre, recupera las diversas realidades humanas y éticas interpretadas sólo de forma abstracta por los filósofos especulativos. "Si la vieja filosofía comenzaba con la afirmación: yo soy un ser absoluto, un ser únicamente pensante; el cuerpo no pertenece a mi ser; la nueva filosofía comienza, por el contrario, con la afirmación: yo soy un ser real, sensible; el cuerpo en su totalidad es mi yo, mi propio ser. Por eso el viejo filósofo pensaba en continua contradicción y disputa con los sentidos, para rechazar las representaciones sensibles, para no contaminar los conceptos abstractos; el nuevo filósofo piensa, por el contrario, en consonancia y paz con los sentidos. La vieja filosofía concedía la verdad de la sensibilidad..., pero únicamente a escondidas, conceptualmente, inconscientemente y a desgana, sólo porque tenía que hacerlo; la nueva filosofía, por el contrario, reconoce la verdad de la sensibilidad con alegría, conscientemente: es la filosofía sinceramente sensible[403]".

---

399. Cf. S. W. II, 241.
400. *Ibid.*
401. *Ibid.*, 264.
402. C. ASCHERI, *Feuerbachs Bruch mit der Spekulation*, p. 159.
403. G. W. IX, 319-320.

La nueva moral preconizada por Feuerbach y que, como hemos visto, tiene como elementos básicos el retorno a la naturaleza y la naturalización de la libertad humana, debe apoyarse no en una institución determinada, en una praxis política, en una acción política, social o económica, sino en un cambio radical de conciencia a través del cual la filosofía antigua será sustituída por la nueva filosofía.

El pensador de Bruckberg entiende su labor filosófica como labor terapéutica, hermenéutica, liberalizadora del espíritu humano alienado a fin de conseguir la plena felicidad de la humanidad. De este modo, se logrará una reconciliación de la teoría con la praxis, de la filosofía con lo real. La ejecución de este encuentro con la realidad-verdad será función de la idea de los *Gedanken*, de la *Gattungswesen* y de la *Sinnlichkeit*. Ante esta solución feuerbachiana del problema de la realidad-verdad, es decir, la disolución de la teología-filosofía especulativa provocadoras de una dicotomía con lo real y su intento inicial de una *Verweltlichung* de la Idea y su posterior sustitución por la antropología y fisiología como reconciliadoras con la realidad, cabe cuestionarse si la meta feuerbachiana es tal o es más bien un eslabón necesario, pero contingente, en la progresiva fidelidad a la realidad.

La nueva filosofía feuerbachiana tiene como objetivo liberar al espíritu humano hasta conducirlo hasta la felicidad total. Feuerbach entendía esta teoría como la praxis más efectiva para hacer cambiar la sociedad. Hay que eliminar las religiones, las filosofías, las instituciones, los productos de la razón teórico-práctica que están en contradicción con la realidad sensible del hombre. La cultura que debe sustituir a la religión, a la filosofía y a la ética idealistas tiene que partir de la *Sinnlichkeit*. En caso contrario, todo intento de reforma social y política está condenado al fracaso.

Moral y derecho, según Feuerbach, se fundamentan en el sencillo y radical principio: "Lo que no quieras que te hagan no se lo hagas a los otros[404]". Ningún ser humano quiere que se le quite su vida, su mujer, su tierra, su consideración social. Es pues natural, que ésta sea la voluntad de cualquier persona, pues el mismo ladrón no quiere ser robado, el asesino no quiere perder su vida. Expresamente hecho para una ley común, el operante contra esto será sancionado.

La ruptura de Feuerbach con Hegel es la inversión del sistema idealista. La naturaleza ya no era una degradación de la idea absoluta. A través de Feuerbach se consiguió la reducción a la naturaleza y al hombre. Las más altas esencias de la fantasía religiosa serían la proyección de las esencias humanas y sociales. Las ciencias naturales sirven de modelo y los descubrimientos científicos se aplican a las ciencias sociales. En la concepción de Feuerbach, la naturaleza existe con independencia de la conciencia lo cual implica un cambio revolucionario en el pensamiento filosófico frente a Hegel.

La tradición del panteísmo alemán consiste en la identidad de hombre y naturaleza. Esta identidad, asumida por Feuerbach, es el mejor medio para evitar el subjeti-

404. S. W. VIII, 378.

vismo. Esta cosmovisión, junto a evidentes aspectos teoréticos, ofrece una operatividad práctica optimista: ciencia e industria, ilustración y ferrocarril serán la humanización de la naturaleza y la posibilidad de las relaciones interhumanas, serán las que acaben con la ignorancia y la alienación en el mundo.

C.- *LA ESENCIA DEL CRISTIANISMO.*

En la primera mitad de junio de 1841, Feuerbach publica *Das Wesen des Christentums*, (Leipzig, Verlag O. Wigand[405]), obra que había elaborado desde marzo de 1839 hasta enero de 1841[406].

En carta a su editor, el 5 de enero de 1841, le proponía los diferentes títulos que podría llevar la obra dado caso de ser presentada anónima al público: *Gnozi sauton*, o la verdad de la Religión y la ilusión de la Teología. Una contribución a la crítica de la filosofía especulativa de la Religión. Otra posibilidad era: Una contribución a la crítica de la no-razón pura, o un complemento crítico de la filosofía especulativa de la religión. En la hipótesis de figurar el nombre del autor, se titularía: Análisis de los misterios de la dogmática cristiana, o: Filosofía de la Religión desde el punto de vista de un racionalismo especulativo, o: Filosofía de la Religión según la filosofía genético-crítica[407]. Al fin se decidió por la publicación nominal y con el título[408]: *Das Wesen des Christentums*[409].

Como ya hemos referido en otros momentos de esta monografía, la llegada al

---

405. O. Wigand, editor de los *Hallischen Jahrbüchern für deutsche Wissenschaft und Kunst*, órgano publicitario de los hegelianos de izquierdas, del que era director A. Ruge. En el mismo año 1841 y a causa de la supresión del citado órgano en Prusia, A. Ruge se traslada de Halle a Leipzig, donde se publica de nuevo con el nombre de *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*. En ambas ediciones colaboró asiduamente Feuerbach. Para estos datos, cf. G. W. IX, p. viii.

406. Habida cuenta del éxito editorial logrado con la primera edición, en 1843 aparece la segunda, aumentada. En ésta, el filósofo de Bruckberg, además de algunos cambios introducidos en varios capítulos, escribe, con fecha 14. 2. 1843, un nuevo y detallado prólogo en el que precisa su punto de vista y sale al paso de malentendidos en torno a su obra. En sendas postdatas, fechadas el 31 de marzo y el 1 de abril, Feuerbach toma posición en torno a las lecciones berlinesas de F. W. J. Schelling sobre la *Filosofía de la Revelación*. La tercera edición tuvo lugar en 1849, al ser incluída en las *Sämtliche Werke*, vol. VII (Leipzig). Esta sufrió notables retoques con respecto al original en consonancia con la ideología materialista-eudemonista del Feuerbach de esta época. Además, el autor trató de ampliar el círculo de lectores de su publicación evitando, dentro de lo posible, todos los vocablos extranjeros y ofreciendo la traducción alemana de las grandes citas latinas y griegas, (Cf. G. W. V, p. v).

Para nuestro trabajo nos servimos del vol. V de las *Gesammelte Werke*, (Berlin 1973), que reproduce la versión original y coloca en notas infrapaginales las variantes correspondientes a las ediciones de 1843 y de 1849.

407. Cf. S. W. XIII, 55-56.

408. La motivación de este merodeo en torno al anonimato o no del libro se debía a que en este tiempo algunos amigos del autor hacían gestiones para conseguirle una cátedra universitaria en la Universidad de Freiburg im Breisgau. Cf. S. W. XIII, 55: "Vor allem wünsche ich mich nicht als den Verfasser zu nennen, keineswegs aus politischen, sondern subjectiven Gründen".

409. Cf. S. W. XIII, 70: Meine Schrift scheint wirklich entweder schon vergriffen zu sein oder doch wenigstens es zu werden".

público de *Das Wesen*[410] *des Christentums*[411] supuso a su autor el liderazgo de la izquierda hegeliana y el cénit del influjo feuerbachiano en la cultura alemana de su tiempo.

Efectivamente K. Marx[412] , F. Engels[413], A. Ruge[141], le dedicaron grandes elogios aunque no siempre interpretaron correctamente la intención feuerbachiana o la enjuiciaron superficialmente[415] como en el caso de F. Engels. Feuerbach salió al paso tanto de recensiones que falseaban su opinión como de las que le criticaban[416]. En algunos casos tomó pie de las críticas recibidas para radicalizar sus propias posiciones[417].

El resultado de la crítica de la religión lo necesita Feuerbach no sólo como proyecto de nuevos principios filosóficos, sino también como proyecto de una nueva religión, mejor: una actitud religiosa con caracteres éticos. "Un nuevo tiempo requiere... una nueva visión y convencimiento de los primeros elementos y fundamentos de la existencia humana, si queremos conservar la palabra religión, una nueva religión[418]".

Toda auténtica relación moral es solidaria y, por tanto, religiosa. La vida es naturaleza divina sobre todo en sus relaciones esenciales. Donde el hombre, de modo solidario, asume la exigencia del otro, su felicidad, realiza su divinidad. *Homo homini Deus*: este es el punto de inflexión de la historia cósmica[419].

---

410. La palabra alemana *Das Wesen*, presenta una dificultad especial en el momento de su traducción. Este término es muy frecuente tanto en la producción filosófica de Feuerbach como en el uso lingüístico clasico filosófico alemán. Entre las versiones que de la misma palabra han dado los estudiosos y traductores feuerbachianos, destacamos: L. ALTHUSSER, L. *Feuerbach. Manifestes philosophiques, textes choisis* (1839-1845), (París 1960), p. 5: "Être existant en chair et en os"."Essence et vérité intérieures de cet être". C. CESA, *Feuerbach. Opere*, (Bari 1965), p. xii: "Wesen (È stato tradotto) con ente o essenza,ma mai con essere". E. KAMENKA, *The Philosophy of L.Feuerbach*, (London 1970), p. 37: "The aphoristic and comparatively unsystematic character of Feuerbach's writing was no doubt aggravated by the Hegelian tradition in which he began his work and especially by that philosophically extremely troublesome German word Wesen, which can mean a being or thing, a way of existing or a metaphysical essence, or all three of these with confusing impartiality". J. GAOS, *Filosofía contemporánea*, (Caracas 1962), pp. 100-102: "..la palabra alemana Wesen, que es la traducida por entidad...tiene plurivocidad...puede significar ya ente o existente, ya esencia, ya existencia, ya un concepto indistinto, confusamente compuesto de alguno de estos o incluso de todos ellos, como notas, o puede dar expresión a un indistinto, confuso cabrillear ante la mente alguno de ellos o todos ellos.

411. Sobre la génesis, estructura, publicación, destino, consecuencias de Das Wesen des Christentums, cf.: W. SCHUFFENHAUER, *Einleitung*, in: *L. Feuerbach. Das Wesen des Christentums*, (Berlin 1965). S. RAWIDOWICZ, *L. Feuerbachs Philosophie. Ursprung und Schicksal*, (Berlin 1964).

412. Cf. M. E. W. I, 27. 378.

413. *Ibid.* , XXI, 272.

414. A. RUGE, *Briefwechsel und Tagebuchblatter 1825-1880*. (Berlín 1886), pp. 224. 246.

415. Cf. E. KAMENKA, *The Philosophy of L. Feuerbach*, p. 39.

416. Cf. *Beleuchtung der in den 'Theologischen Studien und Kritiken'* (Jahrgang 1842, 1. Heft) enthaltenen Rezension meiner Schrift *'das Wesen des Christentums'*, (G. W. IX, 177 - 288), contra el profesor de Teología de la Universidad de Halle, J. Müller.

417. Cf. Über *das 'Wesen des Christentums' in Beziehung auf den 'Einzigen und sein Eigentum'*, (1845), (G. W. IX, 427 - 441), como respuesta a K. Schmidt (1805 - 1856), el cual usaba el pseudónimo Max Stirner, en su obra ' 'Der Einzige uns sein Eigentum', (1844).

418. S. W. VIII, 271.

419. S. W. VI, 326.

Feuerbach inicia el prólogo de la 1ª edición de *Das Wesen des Christentums* indicando que en esta obra se hallan concentrados todos los pensamientos del autor sobre la religión, el cristianismo, la teología y la filosofía especulativa de la religión, los cuales habían estado dispersos en trabajos anteriores. La publicación ofrece los elementos críticos de una filosofía de la religión positiva o de la revelación. Nuestro autor manifiesta su disconformidad con la realidad del sacrificio de la religión por parte de la filosofía especulativa en aras de la filosofía pero también contra el proceso inverso, es decir, la victimación de la filosofía llevada a cabo por la mitología cristiana en beneficio de la religión. En líneas generales y prescindiendo de su diferencia específica, entre filosofía y religión hay identidad, ya que el ser que piensa y cree es uno. "Así, para el que cree en el milagro, éste no contradice en absoluto la razón, más aún, es algo completamente natural, porque es un efecto que se deriva por sí mismo de la omnipotencia divina, que es para él igualmente una idea completamente natural... Sólo cuando el hombre no existe, ni siente, ni piensa en armonía con su fe, cuando la fe no es ya una verdad que penetra el hombre, sólo entonces se yergue con un vigor particular la contradicción de la fe, de la religión con la razón[420]. Con todo, dentro de esta armonía entre fe cristiana o religiosa y razón cristiana o religiosa, se origina una distinción esencial motivada por la razón natural ya que la especificidad de la fe y la universalidad de la razón no coinciden perfectamente, dando lugar a un hecho psicológico. La esencia de la fe se basa en la distinción, no en la coincidencia con la razón universal.

Tras estas reflexiones introductorias y especificadoras, el autor expresa algunas ideas en cuanto a la metodología empleada:"En este libro las imágenes no serán convertidas ni en ideas por lo menos en el sentido de la filosofía especulativa de la religión ni en cosas, sino serán consideradas como simples imágenes es decir, la teología no será tratada ni como pragmatología mística (como hace la teología cristiana), ni como ontología (como hace la filosofía especulativa de la religión), sino como patología psíquica. El método adoptado... es completamente objetivo; es el de la química analítica[421]".

Feuerbach establece una diferencia neta entre lo que él llama cristianismo clásico y el no clásico. En su opinión, el primero es el único es el único que es digno de estudio. El segundo, es: "cobarde, superficial, confortable, esteta, versátil y epicúreo[422]" y por tanto no es objeto digno de la crítica filosófica. La gran conclusión apriorística feuerbachiana coincide con el testimonio a posteriori de la historia de la teología: la antropología es el misterio de la teología. "La teología se ha convertido, desde hace ya mucho tiempo, en antropología: de este modo la historia se ha realizado, ha convertido en objeto de la conciencia, lo que en sí mismo constituía la esencia

420. G. W. V, 4.
421. *Ibid.*, 6.
422. *Ibid.*, 6 - 7.

de la teología; el método de Hegel está aquí históricamente fundado de manera perfecta[423]".

El filósofo de Bruckberg concluye el prólogo con una exposición de la motivación que lo impulsa al presentar al público su libro usando del valor simbólico del agua en una presentación de objetivos realizada con ironía y profundidad. "El contenido de este libro es ciertamente patológico o fisiológico, pero su fin no es menos terapéutico o práctico. Este fin –promoción de la hidroterapia pneumática– consiste en la enseñanza del empleo del agua fría de la razón natural; restauración de la hidrología antigua de los jonios en el campo de la filosofía especulativa, y, en primer lugar, en el campo de la filosofía especulativa de la religión[424]". El verdadero tema del libro, prosigue Feuerbach, es el *gnozi sauton* de Sócrates que se sirve de las ya aludidas propiedades del agua, ya que "en el agua, el hombre se desembaraza sin temor de todos los velos místicos; se confía al agua en su forma auténtica, desnuda; en el agua se desvanecen todas las ilusiones supernaturalistas[425]". No obstante, aún para el agua de la razón natural hay enfermedades incurables. "Sólo quien estima más el espíritu simple de la verdad que el espíritu hipócrita de la mentira, sólo quien encuentra hermosa la verdad y odiosa la mentira, es digno y capaz de recibir el bautismo santo del agua[426]".

En el prólogo de la 2ª edición de *Das Wesen des Christentums* (1843), responde a las críticas y malentendidos que ha suscitado su obra, al mismo tiempo que completa y profundiza la exposición de sus objetivos. Feuerbach escribe que no le sorprenden los juicios necios y pérfidos que se han manifestado sobre su publicación ya que son la consecuencia de haber sacado de las tinieblas del pasado el auténtico Cristianismo, haciendo blanco sobre todo en la filsofía especulativa que había acomodado a sí misma la religión, como también en la filosofía llamada positiva, ya que ha demostrado que el hombre es el modelo original de su ídolo. Nuestro pensador también cayó en desgracia de los políticos, pues estos consideran la religión como el medio más político para el avasallamiento del pueblo. "La apariencia es la esencia de esta época: apariencia nuestra política, apariencia nuestra religión, apariencia nuestra ciencia. Hoy, quien dice la verdad, es un impertinente, un mal educado, y quien es mal educado es inmoral. La verdad de nuestro tiempo es la inmoralidad ... Lo que es inmoral es jugar arbitrariamente con el Cristianismo. Pero, en nuestra época, la verdad no es sólo inmoralidad, la verdad es también carencia de espíritu científico: la verdad es la frontera de la ciencia. La libertad de la ciencia alemana se extiende hasta la verdad, en el mismo sentido en que la libertad de la navegación alemana en el Rín se extiende hasta el mar. Cuando la ciencia alcaza la verdad, se hace la verdad, cesa de ser ciencia, para convertirse en objeto de la policía: la policía es la frontera que separa la verdad de la ciencia. La verdad es el hombre, y no la verdad en abstracto, es la vida, y no el pensamiento

423. G.W. V., 7.
424. *Ibid.*, 8.
425. *Ibid.*, 9.
426. *Ibid.*, 9 - 10.

que queda sobre el papel y encuentra ahí su existencia plena y adecuada. De este modo, las verdades que pasan inmediatamente de la pluma a la sangre de la razón, al hombre, no son ya verdades científicas... Permanecer en la perplejidad, ser de corazón insensible, desprovistos de verdad y opinión, en una palabra, no tener carácter, son, en nuestros días, las cualidades indispensables de un sabio auténtico, recomendable y ortodoxo -por lo menos del sabio que pone su ciencia necesariamente en relación con los problemas espinosos de esta época-. Pero el sabio que posee un sentido incorruptible de la verdad y un carácter decidido, y que por esta razón sabe golpear certeramente, percibir el mal en su raíz y provocar irremisiblemente el momento de la crisis y de la decisión, ese sabio no es un sabio jamás, es un Horostrato[427]".

La perspectiva de *Das Wesen des Christentums* está aún condicionada por el ámbito de lo religioso y no por el de la naturaleza humana, finalmente liberada. La religión tiene por objeto la felicidad del individuo. Por ello, su punto de vista es esencialmente práctico y subjetivo. La doctrina religiosa, haciendo un llamamiento al instinto de felicidad va unida siempre a promesas de premio y castigo. El mundo no es considerado en sí mismo como fruto de una contemplación teórica sino en relación al interés del individuo humano. Un claro exponente de cómo el planteamiento religioso estimula el egoísmo, las necesidades prácticas. lo constituye la fe en el milagro cuyo objetivo es alcanzar algo obviando la mediación de las cosas intermedias[428].

El planteamiento ético de *Das Wesen des Christentums* evidencia una adhesión, aún no superada, al idealismo de la filosofía clásica alemana. A ello contribuye la metodología empleada que tiene como objetivo patentizar las estructuras del Cristianismo al margen de la Historia, lo que le hace ignorar la perspectiva práctica y sensible de éste.

El fin propuesto con *Das Wesen des Christentums* es hacer "un análisis empírico o histórico-filosófico, una solución del enigma de la religión cristiana[429]". El solitario de Bruckberg ha fundado sus pensamientos en realidades y añade que la "idea no es para mí más que la fe en el futuro histórico, en la victoria de la verdad y de la virtud, que tiene para mí un significado exclusivamente político y moral; pero en el campo de la filosofía teórica propiamente dicha, al contrario de la filosofía de Hegel donde es lo inverso lo que sucede, sólo el realismo, el materialismo en el sentido que es señalado, son válidos a mis ojos. El principio de la filosofía especulativa anterior: llevo sobre mí mismo todo lo que es mío, el antiguo: *omnia mea mecum porto*, esta forma de los antiguos no puedo desgraciadamente aplicármela[430]". La consecuencia es la nueva filosofía feuerbachiana que se adecúa al ser verdadero real y total del hombre, una filosofía que considera la cosa verdadera no en la cosa objeto de la razón abstracta sino en la cosa objeto del hombre real y total. Una filosofía que "proclama que sólo la filosofía

427. G. W. V, 11 - 13.
428. *Ibid.*, 329. 331.
429. *Ibid.*, 14.
430. *Ibid.*, 15.

hecha carne y sangre, hecha hombre, es la verdadera filosofía... Una ilustración de esta filosofía que tiene por principio no la substancia de Spinoza, o el yo de Kant o de Fichte, o la identidad absoluta de Schelling, o el espíritu absoluto de Hegel, en una palabra, ninguna esencia abstracta, sea pensada o imaginada, sino un ser real, o, mejor, el más real de los seres: el hombre[431]". El resultado de la actitud y método feuerbachianos es que permite a la religión expresarse por sí misma y ésta dice que Dios es hombre y que el hombre es Dios. La verdadera esencia de la religión sólo cree en la verdad y en la divinidad del ser humano.

Pese a las interpretaciones que realizaron algunos coetáneos en el sentido de que *Das Wesen des Christentums* proseguía la línea de pensamiento hegeliana, Feuerbach se distancia de ellos al criticar la filosofía de la religión de su maestro Hegel por el hecho de no haber captado lo esencial de la religión al identificar ésta con la filosofía, ignorando al sentimiento como matriz del fenómeno religioso[432]. La metodología seguida por ambos difiere asimismo notablemente. Mientras Hegel arranca del infinito hacia el finito sumergiendo a éste en aquél, Feuerbach por el contrario, como consecuencia de una inmanencia total aniquila al absoluto en lo relativo.

Bajo la perspectiva ética se confirman, a su vez, las diferencias. Hegel acepta la religión como visión legítima, aunque imperfecta, de la realidad. Feuerbach entiende la tarea humana como una liberación del yugo de la religión y de todo lo que le acompaña[433]. Feuerbach, en contraposición a un Hegel anclado en el pensamiento, funda su ser y su saber en el hombre universal y en la totalidad de su naturaleza concreta.

El filósofo de Bruckberg entiende que su libro es negativo para la esencia falsa, es decir, inhumana de la religión, pero en absoluto para la esencia verdadera, es decir, humana de la religión, división que constituye la doble temática de la obra que estamos analizando. En la primera parte, demuestra Feuerbach que el verdadero sentido de la teología es la antropología, que no existe diferencia entre los predicados del ser divino y del ser humano, llegando a la conclusión de la identidad entre el sujeto o ser de Dios y el sujeto o ser del hombre. La segunda parte afirma que la diferencia que se pretende establecer entre los predicados teológicos y antropológicos, se reduce a la nada y al absurdo. En síntesis, el primer apartado es un ensayo sobre la religión, el segundo sobre la teología. En la segunda sección se expresa diciendo que "Dios es nada, la Trinidad es nada, la palabra de Dios es nada. Muestro solamente que no son lo que creen ser en la ilusión de la Teología, que no son misterios extraños, sino misterios interiores, los misterios de la naturaleza humana... Para reprochar legítimamente a mi libro de ver solamente sin sentido, nada y pura ilusión en la religión, sería necesario sostener que el hombre y la antropología, a los que reduzco la religión, y que designo como su objeto y su contenido verdadero, también son sinsentidos, nada y pura ilusión.

---

431. G.W. V., 16.
432. S. W. VII, 265 - 268.
433. G. W. V, 11.

Pero lejos de dar, rebajando la teología al estado de la antropología, una significación nula y subalterna a la antropología (significado que le conviene sólo en cuanto existe una teología por encima y contra ella), elevo más bien la antropología al estado de teología, lo mismo que el cristianismo transformaba al hombre en Dios rebajando a Dios al estado del hombre, y sin duda producía de nuevo un Dios extraño al hombre, transcendente e imaginario; por esta razón tomo la palabra antropología en su acepción obvia, no en el sentido de la filosofía de Hegel o de la filosofía anterior en general, sino en un sentido infinitamente más elevado y general[434]".

La religión es el sueño del espíritu humano, prosigue Feuerbach. Su labor filosófica ha sido fundamentalmente hermenéutica ya que ha querido transformar el objeto de la imaginación en objeto de la realidad. A causa de esto y en una sociedad que prefiere la imagen a la cosa, la apariencia al ser, su libro ha encontrado una gran oposición, señaladamente en su análisis de los Sacramentos. "Pero que no exija de un escritor que tiene como punto de mira no el favor de su época, sino solamente la verdad, la verdad sin velos, la verdad desnuda, que él respete o finja respetar una vacía apariencia, y tanto menos que defienda que el objeto de esa apariencia sea, en sí y por sí, el punto culminante de la religión, es decir, el punto en que la religiosidad se convierte en irreligiosidad. Esto, para justificar, y no para excusar mi análisis de los sacramentos[435]". La conclusión feuerbachiana es que el objeto de la religión en general, es decir, el ser divino, distinto del ser de la naturaleza y de la humanidad sólo existe en la representación y en la imaginación pero no es nada en la verdad y en la realidad. Nuestro filósofo llega a este resultado a través de "un análisis histórico-filosófico escrupuloso, que se adapta a su objeto de la manera más rigurosa: desmitificación del yo, la conciencia de sí misma de la religión. Un análisis histórico-filosófico, a diferencia de los análisis puramente históricos del Cristianismo[436]". El empleo de esta metodología induce a Feuerbach a no preguntarse por el Cristo histórico en oposición al Cristo sobrenatural que, en su opinión, es el resultado de una ficción o de un devenir. Acepta, eso sí, al Cristo religioso, pero rechaza el Cristo sobrehumano por entenderlo como producto de los sentimientos sobrenaturales del hombre. Esta postura metodológica diferencia al filósofo de Bruckberg respecto de D. F. Strauss y B. Bauer. El interés feuerbachiano está centrado en el Cristianismo como religión, es decir, como esencia del hombre. El de D. F. Strauss, en el dogma cristiano y en la vida de Jesús y finalmente, el de B. Bauer, en la historia evangélica, es decir, en el Cristianismo bíblico.

La filosofía asume la primitiva función de la religión. La reforma de la filosofía de Feuerbach es a través de la religión y viceversa. La antropología se hará religión si la unión del yo con el tú abandona la finitud y alcanza la infinitud. "Sólo en el amor ...

---

434. G. W. V, 19 - 20.
435. *Ibid.*, 21.
436. *Ibid.*, 22.
437. S. W. II, 297.

es lo finito infinito. Sólo en esto consiste la profundidad infinita, la divinidad y la verdad del amor[437]".

Coincidiendo con el fin del 2° prólogo, Feuerbach lamenta el hecho de que su libro haya llegado al gran público, ya que su publicación sólo puede ser estimada por el sabio enamorado de la verdad. Además, en diversos lugares del volumen hace referencias, aunque sin nombrarlas, a puntos concretos de las filosofías de Jacobi, Schleiermacher, Descartes, Leibniz, etc., por lo cual, éstas, sólo serán inteligibles para el sabio. Para los interesados en la justificación de muchas afirmaciones contenidas en *Das Wesen des Christentums*, nuestro pensador, remite a sus obras anteriores, particularmente a *P. Bayle y Philosophie und Christentum*, "en las que he representado en algunos rasgos, perfectamente claros para el informado, la disolución histórica del Cristianismo y donde he demostrado que el Cristianismo ha desaparecido desde hace mucho tiempo, no sólo de la razón sino también de la vida de la humanidad; que es sólo una idea fija, que se encuentra en contradicción con nuestras compañías de seguro de incendio y de vida, nuestros ferrocarriles y nuestras locomotoras, nuestras pinacotecas y nuestras gliptotecas, nuestras escuelas militares e industriales, nuestros teatros y nuestros gabinetes de historia natural[438]".

Feuerbach introduce su obra con sendas reflexiones sobre la esencia del hombre y de la religión[439]. La religión se funda en la diferencia esencial entre el hombre y el animal. El hecho de esta diferencia esencial, es la conciencia, que es tener por objeto el propio género, la propia esencialidad. La esencia humana es: razón, voluntad, corazón. Sin objeto, el hombre es una nada ya que a través del mismo, el hombre es consciente de sí mismo. El ser absoluto, el Dios del hombre, es su propia esencia. La medida del ser es también la medida del entendimiento. Por tanto, al pensar lo infinito se afirma la infinitud de la capacidad de pensar. "Por consiguiente, todo lo que respecto a la especulación sobrehumana y religiosa tiene el significado de secundario, subjetivo, de mediación, de instrumento, tiene, desde el punto de vista de la verdad, la significación de lo originario, esencial y del objeto mismo. Si por ejemplo, el sentimiento es el instrumento esencial de la religión, entonces la esencia de Dios no expresa otra cosa que la esencia del sentimiento[440]".

La 2ª parte introductoria, la esencia de la religión, relaciona al hombre con el objeto religioso. En el objeto religioso coinciden conciencia y autoconciencia. La religión es la autoconciencia primaria e indirecta del hombre. La religión es la esencia infantil de la humanidad. El objeto y el contenido de la religión cristiana son absolutamente humanos. Es necesario que el hombre se haga de Dios una idea determinada, y, puesto que es hombre, sólo puede tener una idea humana de Dios. Cuando el hombre es consciente de que los predicados religiosos son antropomorfismos, surge entonces la duda y la incredulidad. El predicado es la verdad del sujeto. "La verdad del predicado es la

438. G. W. V, 26.
439. *Ibid.*, 40.
440. *Ibid.*

garantía de la existencia ... Lo que el hombre admite como verdadero, se lo representa inmediatamente como real, porque para él, en principio, sólo es verdadero lo que es real; verdadero en oposición a lo simplemente representado, soñado o imaginado. El concepto de ser, de existencia, es el concepto primero, primitivo de verdad. O, dicho de otra manera, en un principio crea el hombre la verdad a partir de la existencia y más tarde hace depender la existencia de la verdad. Dios es, ahora la esencia del hombre, considerado como la verdad más elevada la verdad del hombre; pero Dios, o lo que es lo mismo, la religión, es tan diferente como diferente es la formalidad bajo la que el hombre concibe su vida en cuanto esencia suprema[441]". La identidad entre sujeto y predicado se ilumina con el proceso evolutivo de la religión que es idéntico al de la cultura humana. El hombre, sobre todo el religioso, es la medida de todas las cosas y de toda realidad. Para enriquecer a Dios debe empobrecerse el hombre. Lo que se sacrifica a la divinidad es especialmente agradable a Dios y adquiere un valor especial. El hombre renuncia a su persona y en consecuencia Dios se convierte para él en el ser omnipotente. Dios es la esencia del hombre propia y subjetiva, separada e incomunicada. "La religión cristiana es, en oposición a la hebrea, la religión de la crítica y de la libertad ... La religión cristiana, en cambio, independiza al hombre de todas esas cosas superficiales, es decir, pone en los hombres lo que el hebreo puso fuera de sí, en Dios. Israel es la representación más perfecta de este positivismo.. Para el hebreo, el cristiano es un librepensador, *un esprit fort*. Así cambian las cosas. Lo que ayer todavía era religión, hoy ya no lo es, y lo que hoy pasa por ateísmo será mañana tenido por religión[442]".

El ser humano específico, lo que lo distingue de la bestia, no sólo es el fundamento sino el objeto de la religión. La religión es la conciencia del infinito que coincide con la conciencia de la infinitud del propio ser humano.

La religión se conecta con su raíz mundana y la humanidad recibe una connotación religiosa. El contenido asignado por Feuerbach a la humanidad coincide con las tres facultades que tradicionalmente le atribuye la filosofía occidental a la esencia humana: razón, voluntad, sentimiento. Las tres coinciden con las potencias divinas y absolutas que gobiernan al hombre[443].

La potencia de la razón es insensible a las debilidades del corazón: "La razón ignora los sufrimientos del corazón;... no tiene pasiones... ni por tanto debilidades... La razón es en nosotros la verdadera y propia facultad de la especie; el corazón defiende los intereses particulares ... la razón, los universales[444]".

Dios es el ser del entendimiento. Dios, como ser metafísico, es la inteligencia satisfecha en sí misma. El entendimiento es el ser originario, primitivo. En consecuencia, la medida de Dios es la medida del entendimiento. El entendimiento, la razón es el ser más indispensable, la necesidad más profunda y esencial[445].

---

441. G. W. V, 56-57.
442. *Ibid.*, 74.
443. Cf. G. W. V, 32. 33.
444. G. W. V, 76 ss.
445. *Ibid.*, 75 - 89.

Dios es el ser moral, la ley. Lo que caracteriza a la religión, en especial a la cristiana, con respecto al entendimiento o a la razón de Dios, es la perfección moral. Dios, como ser perfecto, es la personificación de la moralidad. Pero el hombre considera el ser divino no sólo como ley (inteligencia), sino también como ser que ama y es cordial (corazón)[446].

La figura de Dios como ser moral o ley es el efecto de la alienación de la voluntad humana entendida como perfección moral, es el ser moral del hombre interpretado como ser absoluto lo que le impele al ser humano a la perfección habida cuenta de la nulidad de su valor. "La idea del ser moralmente perfecto, no es una idea solamente teórica y pacífica, sino, al mismo tiempo, práctica, que exhorta a la acción y a la limitación y me pone en tensión y en contradicción conmigo mismo. Pues al decirme lo que debe ser, me dice sin ninguna clase de adulación lo que no soy. Y esta discrepancia es en la religión tanto más dolorosa y tanto más terrible por cuanto enfrenta al hombre con su propio ser, como si fuera otro, y además como si fuera un ser personal, como un ser que actúa y maldice a los pecadores excluyéndolos de su gracia, de toda fuente de salvación y de felicidad[447]".

Al describir Feuerbach a Dios como ser moral o ley manifiesta patentemente el influjo de la moral-religión kantianas como también la imagen bíblica del Dios véterotestamentario en la cual aparecen junto a antropomorfismos de todo tipo, el rigor inhumano de la ley. Esta imagen de Dios crea en el hombre una dicotomía entre lo que es y el ser perfecto. A salvar este obstáculo contribuye la consideración del corazón, del amor y la atribución al ser divino, proyección humana, las características de ser amoroso y subjetivamente humano.

El misterio de la Encarnación, es Dios, como ser del corazón. Por la conciencia del amor, el hombre se reconcilia con Dios, es decir, consigo mismo, con su ser, el cual, se había enfrentado en la ley como si se tratara de otro ser. El amor es lo esencial en la Encarnación. Para el hombre religioso, Dios es un corazón sensible a todo lo humano, por lo cual, toda oración es una Encarnación de Dios. En la Encarnación, confiesa la religión que Dios es un ser abslutamente humano. Por tanto, en Dios contemplo mi propia esencia. "Pero lo que en verdad es lo principal en la religión, es decir, la esencia de la fábula, eso es lo que en la conciencia religiosa se convierte en moraleja, es decir, en algo secundario[448]".

La divinidad como ser misericordioso es la expresión del corazón y del sentimiento que se ha alienado y que a través de ella refleja la esencia del hombre de modo completo. El ser divino entendido, aparte de ser moral y racional, como ser misericordioso anula la distancia entre la divinidad y el hombre al considerarlo como algo íntimo. Dios como ser moral oprime al hombre como perfección. Dios, como ser miseri-

---

446. G.W.V., 89 - 101.
447. *Ibid.*, 95-96.
448. *Ibid*, 117.

cordioso, libera al hombre al compadecerse de sus miserias. La compasión, el amor, son la fuerza mediacional entre lo divino y lo humano, es decir, entre lo individual y la esencia humana universal. El Dios misericordioso enaltece los demás atributos de la divinidad. Dios no es solamente racional o moral, sino humano, profundamente humano[449].

A partir de ahora y en sustitución del ideal religioso hay que situar un humanismo de solidaridad. Este está implícito en la crítica marxiana a la hegeliana filosofía del derecho. En Feuerbach asume los caracteres de un imperativo categórico cuyo enunciado sería: humanización de las relaciones humanas.

La comunidad humana sólo se puede establecer a partir de la originaria relación del hombre con el hombre. La nueva filosofía quiere ser la idea realizada, encarnada, es decir la hasta ahora oculta verdad del Cristianismo. Su principio de conocimiento es la "verdadera y total esencia del hombre[450]".

Amando se encuentra el hombre a sí mismo y reconoce al prójimo como a un ser determinado, único ...como amador se sabe el hombre solidario con su prójimo. Amar es experimentar lo humano en su verdadera esencia.

La conciencia no tiene su origen en algo dado sino en el tú sensible. Compasión implica conciencia. El amor es conocimiento del otro en cuanto esencia personal. Amando se asegura el hombre como solidario con el prójimo. La solidaridad interhumana se lleva a cabo en la vida concreta y diaria. Feuerbach no quiere determinar al hombre desde una esencia substancial sino a partir de sus actos, de su existencia total vivida diariamente.

La relación yo-tú es el fundamento de toda determinación y conocimiento morales. Como Feuerbach se expresa: "El yo y el tú amplios, no lo unilateral sino lo dual o lo universal es el principio de la moral[451]". Es la felicidad compartida entre varias personas. En ello ve Feuerbach el estado de encontrarse bien, del bienestar, "donde una esencia para su esencia y vida característica e individual, las necesidades pertinentes y los sentimientos inevitables pueden ser satisfechos y verdaderamente satisfechos[452]".

La solidaridad interhumana se manifiesta en esto, en que el individuo sólo es feliz realmente si a su vez hace feliz al otro. Cuanto más feliz es el otro tanto mayor es mi felicidad. "El amor requiere correspondencia, es decir, amor por amor pero no besos por bofetadas, caricias por patadas ...La forma más auténtica y plena del amor es la sexual; pero en este caso no se puede ser feliz, sin al tiempo, involuntariamente, hacer feliz al otro. Cuanta más felicidad damos al otro más lo somos nosotros. ¿Dónde se requiere sólo la moralidad del amor? Donde se abstrae el sentimiento de felicidad, donde se actúa por deber o por respeto al precepto moral o divino: ¡Multiplicáos!. No, sólo siendo feliz hago feliz al otro, sólo en concordancia con los sentimientos de felicidad de los otros quiero satisfacer los míos[453]".

---

449. G. W. V, 98 ss.
450. S. W. II, 313.
453. G. W. XI, 77.

Con esto se ejemplariza el principio de la moral en el amor sexual como concordancia de mi sentimiento de felicidad con el de los otros. "La felicidad no se alberga en la única y misma persona sino que se reparte en personas diversas, yo y tú amplios, no singular, sino dual o plural, es el principio de la moral[454]".

El hombre está, antes de entender, inmerso en una vida solidaria. Posteriormente pensará esta realidad: yo y tú, nunca el yo sólo, es el verdadero principio de la vida y del pensamiento. La preconizada antropología de Feuerbach se conecta con su crítica religiosa.

A paliar el alejamiento de la ética de sus bases naturales, típico de *Das Wesen des Christentums*, Feuerbach alude al corazón (*Herz*) como principio sensible, fundamento de la religión y cualidad característica del Dios cristiano, Dios de perdón y de misericordia, en el cual se proyecta el hombre[455].

Feuerbach, con todo, no supera la dificultad de armonizar a Dios como ser misericordioso/perdonador y al mismo tiempo ser que personifica la ley moral. La alusión a Dios como ser de la moral y de la razón, razón entendida como potencia neutra, conciencia categórica, está condicionada por la filosofía especulativa, particularmente por Kant. Si bien, en opinión de Feuerbach, la neutralidad de la razón y el imperativo de la ley sólo pueden aplicarse a la conciencia moral y no al hombre real, el cual, a través del amor, puede superar la ley.

Al carecer Feuerbach de una alternativa a la razón especulativa le resulta inviable reconciliar la ley moral y el corazón sin recurrir a una limitación de las pretensiones de éste mediante la distinción entre corazón (*Herz*) -deseos terrenales en concordancia con la naturaleza- y ánimo (*Gemüt*) -deseos transcendentes, fantásticos-[456].

La potencia moral es interpretada por Feuerbach kantianamente, como una fuerza que se afirma reprimiendo las pasiones y triunfando sobre su yo inferior e individual. "Esta fuerza victoriosa tuya, ¿no es la energía del querer, la fuerza de la moralidad, que con violencia se adueña de tí haciéndote desdeñar de tí mismo y de tus debilidades de individuo[457]"?.

El amor, potencia que posee al hombre, es presentado como una fuerza que vence la neutralidad de la razón y el rigor de la ley moral[458]. Su modelo es el Cristo misericordioso que se encarna para salvar a los hombres. El amor se corresponde con un dolor por comprender y socorrer: "El corazón es el dolor en el sentido de simpatía y de compasión[459]".

En el amor, el hombre se refiere a los otros, no se encierra satisfecho en sí mismo, y les desea felicidad. El otro no viene amado por un intermediario, Cristo, sino direc-

454. G.W. XI., 75.
455. G. W. V, 101-149.
456. Cf. G. W. V, 474-485.
457. G. W. V, 32 - 33.
458. *Ibid.*, 100 nota 6.
459 *Ibid.*, 101 ss.

tamente, por sí mismo[460]. Todavía se mantiene una mediación: si, cuando obra, el amor es particular, centrado en su objetivo inmediato. "en su naturaleza es universal ya que ama al hombre en nombre de la especie[461]". El amor. así entendido, aparece como un análogo de la razón: "La esencia subjetiva de la especie" o "la manifestación, la realización de la unidad de la especie a través del sentimiento[462]".

La determinación del amor en Feuerbach tiene como objetivo reiterar, con tonalidades místicas y románticas, la concepción cristiana, según la cual el amor es compasión y fuerza de unificación que rompe la rigidez de las identidades contrapuestas.

En el apéndice de la obra se esfuerza en trazar una línea divisoria entre el ánimo (*Gemüt*) como sentimiento no natural y exaltado de donde surge la religión y el corazón (*Herz*) como sentimiento determinado y realista. Alaba a los filósofos paganos, que ponían su corazón en objetos reales –amistad, amor– en vez de atormentarse con deseos imposibles.

Este elogio de la *mediocritas* pagana evidencia la contradicción de Feuerbach, patentizada por E. Bloch: "Cuando Feuerbach, configurando deseos del más acá con carácter ideal, habla del ser de los dioses, convertido definitivamente en algo de aquí, no lleva al *homo homini homo* mucho más allá de un conjunto de deseos inmediatos entendidos a la manera liberal. Sólo que no hay nadie que de forma más decidida que Feuerbach haya intentado reorientar, por sí mismo, las imágenes desiderativas humanas que han sido trasladadas al más allá. Nadie, se puede decir así con exagerada rotundidad, estaba más obligado metódicamente, incluso *malgré lui*, a llevar adelante la línea humana radical en el interior del Cristianismo[463]".

El misterio del Dios que sufre, es una determinación esencial del Dios humano, es decir, de Cristo. Dios en cuanto Dios es la suma de toda la miseria humana. La religión cristiana es la religión del sufrimiento. El misterio del Dios que sufre es el misterio de la sensibilidad, como cualidad que pertenece al ser divino[464].

Dios se expresa como ser misericordioso lo cual es la expresión del corazón y del sentimiento humanos que se proyectan en la divinidad. Contemplado el ser divino como ser misericordioso se hace íntimo y habita el corazón humano haciendo desaparecer la distancia existente entre Dios, entendido como ser moral, y el hombre.

Dios como ser misericordioso, libera al hombre de sus debilidades y de sus miserias. Dios y el hombre se unen en el amor que se constituye en el elemento mediacional de ambos ya que es la fuerza que conexiona al individuo con la propia esencia universal[465].

Feuerbach establece un nexo entre el amor y el sacrificio ya que es el fin al cual

---

460. G.W. V., 441, 442.
461. *Ibid.*
462. *Ibid.*
463. E. BLOCH. *Ateísmo en el Cristianismo*, Taurus, (Madrid 1983), p. 202.
464. Cf. G. W. V, 117 - 130.
465. *Ibid.*, 98 ss.

tiende aquél dando la felicidad a los demás. Esta es la mejor parte del Cristianismo. El exponente de esta realidad es "Cristo, Dios de los cristianos, es *passio pura*, es el supremo pensamiento metafísico, es *l'être suprême* del corazón. De hecho, ¿ qué cosa conmueve más el corazón que el sufrimiento y sobre todo el sufrimiento del ser inocente, del ser que por sí mismo ni puede ni debe sufrir, el sufrimiento del inocente, del limpio de todo pecado, el sufrimiento por la salvación de los demás, el sufrimiento voluntario, el sufrimiento del amor, de la abnegación[466]"?.

La conciencia del hombre de sí mismo en su totalidad es la conciencia de la Trinidad. Lo que la teología considera como imagen de la Trinidad, podemos entenderlo como la cosa misma y así queda resuelto el enigma. La conciencia que el hombre tiene de sí mismo, tiene un significado absoluto. En este sentido, la religión, es la conciencia humana en su totalidad viviente. La interioridad es algo esencial en la religión cristiana. La soledad, además de ser un signo de carácter y de fuerza mental, es algo necesario para el pensador, de la misma forma que la comunidad lo es para el corazón. Dios-padre es el yo, Dios-hijo es el tú. El yo es entendimiento, el tú es amor. Pero amor más entendimiento es espíritu y los tres constituyen el hombre total. Sólo la vida en comunidad es vida verdadera, divina, que se satisface en sí misma. Dios-padre ama a los hombres en y por el hijo. María, el ser femenino y materno, es admitida en la familia divina para potenciar la imagen del amor paterno-filial no suficientemente resaltado con la presencia del espíritu. A la idea del hijo de Dios está unida la de la madre de Dios. La madre en cuanto dolorosa, inconsolable, es la verdad del amor. El protestantismo ha dejado de lado la madre de Dios. Pero quien sacrifica al entendimiento la madre de Dios, con el tiempo, sacrifica también el misterio del hijo de Dios como un antropomorfismo. Dios es la consecuencia de un sentimiento de carencia. Cuanto más vacía es la vida, más completo es Dios. Sólo el hombre pobre tiene un Dios rico[467].

En la línea de reducción antropológica de las verdades del Cristianismo, Feuerbach interpreta el dogma trinitario como la totalidad viviente del hombre, como la expresión de la comunidad humana. "La objetivación de la autoconciencia es el primer aspecto que encontramos en la Trinidad ...un Dios, que no se conoce, sin conciencia, no es Dios. Como el hombre no puede pensar sin conciencia, tampoco Dios. La autoconciencia divina no es otra que la conciencia de la conciencia como absoluta entidad. Pero la Trinidad no expresa solamente esto ... La conciencia en su significado abstracto es temática propia de la filosofía. Pero la religión es la conciencia del hombre en su totalidad empírica en la cual la identidad de la autoconciencia existe sólo como unidad de yo y tú[468]". Un Dios solitario excluye la necesidad esencial humana de amor, de comunidad. La religión soluciona este problema colocando junto a la soledad del ser divino a otro ser distinto como persona pero igual en esencia[469].

---

466. G. W. V, 119.
467. Cf. G. W. V, 130 - 149.
468. G. W. V, 131 - 132.
469. Cf. G. W. V, 132 ss.

Feuerbach opina que en esa plenitud esencial del hombre con el otro se halla el núcleo del principal dogma cristiano, el de la Trinidad: la esencia absoluta no es individual sino unidad. La unión del yo con el tú es Dios. En la unidad del amor interhumano alcanza el hombre su ser y asciende a una nueva transcendencia. Dios no es un ente diverso del hombre, sino que realiza donde el hombre con una humanidad solidaria alcanza su más alta meta como hombre: la unidad del yo con el tú[470].

El misterio del logos y de la imagen divina, la segunda persona en Dios, es en realidad, el primer ser de la religión, es decir, es la esencia objetivada de la imaginación. Otra determinación cualitativa de la segunda persona y que se relaciona con la esencia de la imagen es que es la palabra de Dios. La palabra de Dios es la divinidad de la palabra. La palabra es libertad. Hablar es un acto libre[471].

La segunda persona (*Deus se dicit*), es el principio creador del mundo en Dios. En consecuencia, la conciencia de sí mismo es el origen del mundo. Dios es la conciencia de sí mismo, como objeto, como ser. La conciencia del mundo se identifica con la conciencia de mi propia limitación. La conciencia del mundo es mediatizada por el yo mediante la conciencia del tú. De este modo, el hombre se convierte en Dios para el hombre. *Homo homini Deus*. Donde el hombre habla con el hombre, en la comunicación intersubjetiva, se origina la razón. Los filósofos y teólogos cristianos no han puesto a la materia como fundamento de las cosas sino que han hecho del entendimiento divino la causa de lo material-real. Los paganos, al atribuir una eternidad real al mundo no hicieron uso de la categoría de la creación, cosa que hicieron los cristianos, los cuales no atribuyen una eternidad objetiva, pero sí subjetiva. Por ello, el principio de los cristianos es el de la subjetividad absoluta, es decir, Dios. De este modo, la diferencia entre el mundo y Dios, como creador, es sólo formal pero no esencial[472].

La nueva entendible transcendencia se significa en otra dirección. La unidad del yo-tú, que constituye lo humano, debe ser vista en su conjunto con una más amplia, inmanente-humana relación: la del hombre con su propia interioridad, como Feuerbach la denomina, no-yo.

Se manifiesta en la religión una esencia divina diferenciada, independiente del hombre, que, como consecuencia de la crítica de la religión, se evidencia como la personificación de las cualidades humanas, con lo cual surge otro aspecto de la religión el cual se halla en el interior del hombre: lo interno diferenciado del saber y querer conscientes. Es la parte de la naturaleza humana no alcanzada por la consciencia. Este inconsciente actúa como una esencia extraña. El sentimiento que se interroga: ¿Qué soy yo?, ¿de dónde?, es el sentimiento religioso, sentimiento de que el hombre es nada sin un no-yo, diferenciado pero internamente unido, una esencia diversa pero, con todo, propia[473].

---

470. S. W. II, 318.
471. Cf. G. W. V, 149-162.
472. *Ibid.*, 162 - 170.
473. S. W. VIII, 392.

El transcenderse en su propio interior significa salir fuera de su propio yo consciente hacia lo que Feuerbach denomina divino no-yo[474]. Por eso las revelaciones divinas se han llevado a cabo en estados de éxtasis y de locura. En la unidad del yo/no-yo, de lo consciente e inconsciente se halla, según Feuerbach, el secreto de la individualidad humana que constituye una totalidad.

Lo que la religión hace derivar de Dios, Feuerbach lo deduce de la naturaleza. Cuanto más profundiza el hombre en sí mismo tanto más desaparece la diferencia entre hombre y naturaleza, tanto más conoce que es un inconsciente-consciente, un existente yo/ no-yo[475]. Este es el secreto de la religión: la unión de lo consciente con lo inconsciente, de lo voluntario con lo reflejo en una sola esencia[476].

Al ataque de subjetivismo reivindica el carácter objetivo de las conclusiones, fundando su validez en la misma estructura esencial del hombre. El análisis de la esencia humana manifiesta que Dios no es otra realidad que la esencia humana que se proyecta fuera de él y que se adora como un ser independiente. El trabajo de desmitificación debe afectar no sólo al ámbito del pensamiento sino a todo el obrar humano ya que lleva implícito una naturaleza divina[477].

Entre la esencia divina y humana existe identidad y se justifican por la fantasía y el deseo humanos las diferentes concepciones del absoluto representándolo con más o menos perfección según el grado del propio conocimiento del ser humano. A su vez, las concepciones de la divinidad reflejan el modo de pensar y ser de cada pueblo. La característica de los pueblos cristianos al imaginarse a Dios es el de abandono en aras de la propia fantasía.

La idea de transcendente es la consecuencia de una objetivación desapercibida en la que se proyecta en una esencia separada lo que el hombre, tanto individual como colectivamente, aspira a ser en la plenitud de la propia realidad. Como consecuencia de una mayor conciencia de sí, el hombre rechaza toda forma de teísmo derribándose al tiempo todas las formas cristianas de un ser absoluto.

Feuerbach rebate los ataques de los políticos a su obra porque con el desenmascaramiento de la religión pierden el instrumento de opresión del pueblo. Asimismo las críticas de los teólogos son interpretadas por Feuerbach como una oposición a la enseñanza auténtica del Cristianismo que proclama, en confrontación a los sofismas y mistificaciones teológicas, la identidad, en la persona de Cristo, de lo divino y de lo humano. En oposición a B. Bauer y a D. Strauss, centrados en la crítica histórica evangélica, en la vida de Jesús y en la dogmática cristiana, Feuerbach analiza el Cristianismo como fenómeno humano global y completo[478].

La génesis del concepto de Dios revela, según Feuerbach, que su fundamento

---

474. S.W. VIII., 392
475. *Ibid.*, 394.
476. *Ibid.*, 391.
477. S. W. VII, 212-258.
478. *Ibid.*, 291.

radica no tanto en la estructura de la conciencia humana cuanto en la necesidad egoísta humana de felicidad. Aunque los dioses parecen los amos de los hombres, estos se sirven de aquéllos para conseguir su felicidad. Es la existencia humana egoísta la que, en la religión, nos impulsa a amarnos[479]. El hombre religioso incurre en la contradicción de que al ensalzarse a la dignidad de hijo de Dios termina por no ser ni siquiera hombre auténtico[480].

El misterio del misticismo o el misterio de la naturaleza en Dios radica en que se considera el objeto real, no en cuanto tal, sino en cuanto imaginado. El objeto imaginado, es para el místico el objeto real. "Nuestra tarea consiste precisamente en mostrar que la teología no es más que una patología, antropología y psicología esotérica, que se oculta a sí misma, y que, por lo tanto, la antropología real, la patología real y la psicología real, merecen mucho más el nombre de teología que la teología misma, pues ésta no es otra cosa que una psicología y antropología imaginadas[481]". Dios, no sólo debe ser considerado como ser espiritual sino también como ser material. La necesidad de la existencia de un Dios personal se debe a que en ella el hombre encuentra la ausencia de los límites de la propia personalidad.

El principio de subjetividad alcanza el grado sumo con la idea de la creación de la nada. La idea de omnipotencia es la de subjetividad, desligada de toda limitación determinante. La idea de la providencia se corresponde con la idea de poder. La providencia tiene como objeto principalmente al hombre. El amor que entiendo que tiene Dios por mí no es otra cosa que mi amor por mí mismo divinizado. La personalidad de Dios es la personalidad humana liberada de todo límite y determinación de la naturaleza. La oposición panteísmo-personalismo encuentra su solución en la cuestión: ¿es la esencia del hombre una esencia extramundana o intramundana, sobrenatural o natural?. Dios no es sino nuestro ser propio y subjetivo. El hombre crea el mundo a partir de la conciencia de que el mundo ha sido creado[482].

La doctrina de la creación tiene su origen en el judaísmo, cuyo principio supremo es el utilitarismo. El griego cultivaba las humanidades, el judío no se elevaba por encima del estudio del pan de la teología. Comer es para el judío el acto más solemne y el inicio de su propia religión. El egoísmo es un rasgo esencial del monoteísmo. El politeísmo es el fundamento de la ciencia y del arte. Para el judío, la naturaleza es un medio para lograr sus fines. Jehová, aún a pesar de las intuiciones universales de algunos judíos que creían que el amor divino se extendía a todos los hombres, es el Dios de los padres. El antiguo Dios histórico fundamenta la religión judía[483].

El misterio de la oración es la omnipotencia del sentimiento. Dios es el amor que da satisfacción a nuestros deseos y necesidades del sentimiento. En la oración, el hom-

---

479. G. W. X, 80-122.
480. *Ibid.*
481. G. W. V, 173.
482. Cf. G. W. V, 190-205.
483. *Ibid.*, 205-217.

bre se dirige a Dios como un tú, lo que prueba que Dios es su otro yo. La oración es la división interna del hombre en dos seres, un diálogo consigo mismo. La esencia de la omnipotencia no es otra cosa que la esencia del sentimiento[484].

Lo que caracteriza a la fe es la creencia en el milagro. Hay identidad entre la esencia que caracteriza a la fe y la esencia de Dios. La esencia de la fe consiste en que el hombre es lo que desea. El milagro como tal pertenece al objeto y contenido esenciales de la fe y del Cristianismo. La fuerza milagrosa es la realización inmediata de los deseos humanos y por tanto es una fuerza teleológica. El milagro no puede tener fundamento filosófico, por lo que no es objeto del pensamiento ni de una experiencia real. Lo que caracteriza al milagro es su cualidad de agradar al sentimiento. A causa de la estrecha relación existente entre Cristianismo y milagro, los cristianos perdieron el sentido del mundo, la capacidad de enfrentarse con la naturaleza y el universo[485].

El misterio de la resurrección de Cristo y la participación en la misma de los cristianos es la satisfacción de la tendencia humana a la persistencia personal más allá de la muerte. Cuanto más se aleja el hombre de la naturaleza aumentan en él tendencias antinaturales. Tipificación de esta realidad es la virginidad cristiana. A esta realidad supuso un cambio positivo el protestantismo y su moral que es unión carnal del cristiano y del hombre[486].

El misterio del Cristo cristiano o del Dios personal como el resto de los dogmas que fundamentan al Cristianismo son los deseos del corazón humano realizados. Los paganos tenían una ley no escrita; los judíos, una ley escrita; los cristianos, un modelo a quien imitar, una ley hecha carne y humana: Cristo. El logos es la esencia personificada de la religión. Cristo es el sentimiento o corazón exteriorizado. Cristo es Dios conocido personalmente. El sentimiento anhela un Dios personal. La pasión de Cristo es el supremo consuelo del sentimiento, pues sólo en la sangre de Cristo se calma la sed de un Dios personal. En el Cristianismo, a diferencia de otras religiones, coinciden el corazón y la imaginación[487].

Cristo es la diferencia entre paganismo y Cristianismo. Cristo es la omnipotencia de la subjetividad. Los cristianos, ensimismados en su subjetividad eliminaban la naturaleza. Los paganos, ante la naturaleza limitaban su subjetividad. Los cristianos sacrificaban el género al individuo. Los paganos, el individuo al género. El concepto de divinidad se identifica con el de humanidad. Dios es el concepto del género en tanto que individuo. Dios es la esencia propia del hombre. Los cristianos consideraban el entendimiento como esencia individual. Los paganos lo convertían en una esencia universal. Cristo, con su manifestación, proclama ser, no el centro sino el término de la historia, el fin del mundo. El mayor milagro es que el individuo como tal sea al mismo tiempo idea, género, humanidad en plenitud e infinitud. El 'tú' necesita del 'yo' para

484. G W. V., 217-226.
485. *Ibid.*, 226-240.
486. *Ibid.*, 247-262.
487. *Ibid.*, 247-262.

ser perfecto. El amor no es otra cosa que el sentimiento de sí mismo del género dentro de la diferencia sexual. La conciencia de sí mismo requiere esencialmente la esencia del otro. La unidad que se realiza en la esencia supone pluralidad en la existencia.

Feuerbach inicia la segunda parte de su tratado, en la que analiza la esencia falsa, es decir, teológica, de la religión, con un estudio sobre el punto de vista esencial de la religión, al que califica de práctico, de subjetivo. El que cree es feliz, el que no, desgraciado. Lo bueno viene de Dios, lo malo, del diablo. La gracia divina no es otra cosa que una mistificación del poder del azar. la religión desaparece al establecer las causas segundas entre Dios y el hombre. Donde se valoran las causas segundas, la naturaleza es lo esencial; Dios, lo inesencial. Al ser, en el sentido de la religión, Dios la causa de lo positivo, de lo bueno, la oración se convierte en el acto esencial de la religión. El hombre, en la religión, se aliena, pone su esencia fuera de sí. Dios es el objeto con respecto al cual el hombre religioso se relaciona objetivamente[488].

La existencia de Dios es una contradicción ya que la religión es la relación del hombre con su propia existencia. En el origen de la religión, no hay entre Dios y el hombre, diferencia cualitativa, esencial. Las pruebas de la existencia de Dios contradicen la esencia de la religión en su forma demostrativa. Las pruebas de la existencia de Dios exteriorizan, separan el interior humano del hombre haciéndolo un ser fuera de nosotros. Kant tenía razón, en oposición a Hegel, al exponer la imposibilidad racional de probar la existencia de Dios. La religión, fundada en la existencia de Dios, se convierte en algo empírico, extenso, indiferente para el alma. La creencia en la existencia de Dios ha dado lugar a representaciones de Dios infames, absurdas, crueles. La creencia en Dios como condición para la existencia de la virtud es concluir la creencia en la nulidad de virtud misma. La imaginación es la que identifica el sentimiento del hombre con el Dios exterior[489].

El concepto de existencia de Dios implica el concepto de revelación de Dios. La revelación es la autodeterminación del hombre, interponiendo un objeto: Dios, entre el hombre como determinante y el hombre como determinado. La creencia en la revelación divina evidencia que la conciencia religiosa es una ilusión, ya que la misma conciencia religiosa afirma el carácter humano del contenido de la revelación. El contenido esencial de la revelación es éste: Cristo es Dios. Lo que significa: Dios es un ser humano. Se ha dado en llamar y con razón a la revelación: la educación del género humano. La revelación produce efectos morales, los cuales, no obstante, no tienen su origen en la moralidad. La creencia en la revelación, además de corromper la virtud, es un obstáculo para el sentido más divino que hay en el hombre: el sentido y el sentimiento de la verdad. La sofística cristiana arranca de la creencia cristiana en la Biblia comprendida como revelación divina, como verdad absoluta[490].

---

488. Cf. G. W. V, 316-334.
489. *Ibid.*, 334-346.
490. *Ibid.*, 346-359.

La concepción cristiana de la esencia de Dios es en sí contradictoria ya que Dios es la esencia humana y no obstante es considerado como un ser diferente, sobrehumano. En esta línea hay que entender el artificio cristiano de la inescrutabilidad del ser divino. La imaginación es la causa y la esencia de la religión. La eternidad y omnipresencia, entendidas como cualidades divinas, son en realidad, propiedades sensibles, ya que en ellas se niega la concreción a un tiempo y lugar determinados. La, en un principio, diferencia cuantitativa entre la esencia humana y divina, se transforma en cualitativa gracias al esfuerzo de la reflexión. El concepto de actividad, de creación, se aplica a Dios, ya que en la acción, el hombre se siente feliz, en la pasividad, desgraciado. El concepto de nada es una determinación puramente negativa del entendimiento que surge de la diferencia de la determinación humana y de la divina. La determinación álgida del extrañamiento de la esencia humana en una esencia extraña es el concepto de personalidad, constituyendo una salvaguarda contra el panteísmo al negar la no diferencia de las esencias divina y humana. Algo parecido ocurre con la semejanza de Dios. La semejanza es la identidad de la razón dividida mediante la representación de la individualidad o personalidad[491].

La personalidad de Dios no es más que la personalidad alienada del hombre. Prototipo de esta autoenajenación es la doctrina especulativa de Hegel, el cual convierte en autoconciencia de Dios a la conciencia que el hombre tiene de Dios. La realidad en Dios es una consecuencia de las diferentes propiedades del hombre. Esto es sobre todo válido para la concepción de Schelling sobre Dios. La conciencia religiosa independiza las existencias de Dios y del hombre. Es el caso, ya aludido, de Hegel. Pero sólo la unidad de la esencia y de la conciencia es la verdad[492].

La contradicción comprobada en los sacramentos conduce a la contradicción de la fe y el amor. La fe, atendiendo a su naturaleza, es excluyente. La fe suscita los sentimientos humanos de honra y orgullo. Dado que la fe está determinada, la Iglesia ha condenado otras creencias. La fe es partidista. Únicamente honra a Dios. La fe se opone al amor. Donde el poder de la fe no halla resistencia se convierte en odio, en persecución, etc. La fe adquiere categoría de algo supremo ya que su objeto es Dios. Pero una fe sin amor contradice a la razón. El Cristianismo es la religión de la fe y del amor. En la proposición: Dios es el amor, lo dificultoso es el sujeto en el que se encierra la fe. El predicado, ilumina el sujeto. La Biblia condena por la fe, perdona por el amor. El amor cristiano, por ser cristiano, se opone a la universalidad. El amor se basta a sí mismo, no necesita títulos[493].

El filósofo de Bruckberg concluye su publicación sobre *Das Wesen des*

---

491. Cf. G. W. V, 365-376. Cf. en G. W. V. 377 y 387 la diversa colocación en las sucesivas ediciones de *Das Wesen des Christentums* (1841, 1843, 1848) de los capítulos relativos a la contradicción en la doctrina especulativa de Dios y a la contradicción en la Trinidad. Por razones de claridad, seguimos el modelo expresado en la 2ª edición.

492. *Ibid.*, 377-386.

493. *Ibid.*, 409-443.

Christentums, sintetizando algunas ideas expuestas anteriormente y que hacen alusión a que la esencia absoluta y divina son la misma esencia humana. *Homo homini Deus est*. El hombre, en la religión, sacrifica el hombre a Dios. El amor no es santo por ser un predicado de Dios sino que es predicado de Dios porque en sí mismo es divino. No necesitamos un estado y un derecho humanos. Hay que invertir las relaciones: lo que la religión establece como medio, hay que entenderlo como fin. De este modo, se elimina la ilusión y se vuelve a la verdad. Lo que te niega la gracia te lo concede la naturaleza[494].

El Cristianismo no existe actualmente más que como residuo del pasado. Una ética secularizada, conformándose a las implicaciones del ser empírico y tratando de presentar las condiciones de su felicidad real, sustituirá a la religión. Esta es, para Feuerbach, la condición necesaria para que el mundo moderno, el mundo de la cultura, de las ciencias y del progreso se instaure de forma plena.

D.- *NECESIDAD DE UN CAMBIO*.

El escrito que nos ocupa en este apartado lo podemos estudiar hoy en su totalidad gracias al esfuerzo investigador del estudioso feuerbachiano C. Ascheri[495]. En este fragmento de Feuerbach podemos apreciar de forma sensible el cambio experimentado en su evolución ideológica durante este año y que evidencia y anticipa el contenido de sus obras: *Thesen* y *Grundsätze*. La originalidad e interés de esta obra feuerbachiana se concentra sobre todo en los temas referentes a la disolución y fin del Cristianismo y su transformación en política, como asimismo la declaración de la superación de la filosofía especulativa y los nuevos derroteros que se preconizan para la futura tarea filosófica[496].

Feuerbach inicia su fragmento cuestionándose la necesidad de un cambio de la filosofía. Pero en la historia de la evolución filosófica ha habido dos formas de renovación de la misma: una ha sido como consecuencia de la deducción filosófica de las filo-

---

494. Cf. G.W. V., 443-454

495. Cf. C. ASCHERI, *Feuerbachs Bruch mit der Spekulation. Kritische Einleitung zu Feuerbach: Die Notwendigkeit einer Veränderung* (1842). En anteriores ediciones también había sido publicado aunque de forma incompleta: Cf. K. GRÜN, *L. Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung*, vol. I, pp. 406-412, el cual lo tituló: *Grundsätze der Philosophie. Notwendigkeit einer Veränderung*: 1842-43. Sobre el texto en cuestión escribe K. Grun, vol. I, p. 114: "Entre las *Thesen* y los *Grundsätze*, es decir, entre 1842 y 1843, nos parece que Feuerbach ha escrito el tratado, el cual lo enunciaremos en las obras postumas como *Grundsätze der Philosophie: Notwendigkeit einer Veränderung*". Otra presentación del texto feuerbachiano, si bien recortada y manipulada la hallamos en la edición de las *Samtliche Werke*, (Stuttgart 1903-1911), de Feuerbach, preparada y publicada por F. Iodl y W. Bolin y que aparece con el título: *Notwendigkeit einer Reform der Philosophie*, 1842, (S. W. II, 215-222). En idéntica forma es reproducida por la nueva edición de las Sämtliche Werke, (Stuttgart 1959). Para nuestro trabajo nos servimos del texto ofrecido por C. Ascheri. Para más detalles, cf. la anotación histórico-filológica del ya citado libro de C. Ascheri, pp. 135-142.

496. Para un análisis más amplio y bajo otras perspectivas de la *Notwendigkeit einer Veränderung*, cf. K. LÖWITH, *De Hegel a Nietzsche*, pp. 109-110. W. SCHUFFENHAUER. *Einleitung zur Das Wesen des Christentums*, pp. xlvii - xlix. E. RAMBALDI, *La critica antispeculativa di L. A. Feuerbach*, pp. 105-108. L. CASINI, *Storia e Umanesimo in Feuerbach*, pp. 213-226. K. LÖWITH, *Einleitung zur Samtliche Werke*, (Stuttgart 1959-1960), p. xiv.

sofías que la han precedido, como por ejemplo, la filosofía de Fichte con respecto a la de Kant; otra, ha surgido de un modo inmediato como exigencia de una necesidad de la humanidad. El que pretenda reformar la filosofía hoy, añade nuestro pensador, debe sopesar estrictamente estas dos posibilidades: ¿Nos encontramos ante una nueva filosofía o más bien ante una nueva época? La respuesta de Feuerbach es su convencimiento de que se encontraba delante de la puerta de un tiempo nuevo, de un nuevo período de la humanidad y que por tanto el cambio filosófico exigía un modelo del segundo tipo: "Sólo el cambio de la filosofía puede ser el necesario, el verdadero, si corresponde a las necesidades del tiempo, de la humanidad. En la época de la caída de una cosmovisión histórica hay ciertamente una necesidad contradictoria, por una parte existe o parece existir la necesidad de conservar lo antiguo y apartar lo nuevo, por otra parte existe la necesidad de realizar lo nuevo. ¿De qué parte está la necesidad verdadera? De la parte que corresponde a la necesidad del futuro –del futuro anticipado– de la parte que corresponde al movimiento progresista. La necesidad de la conservación es sólo una necesidad artificial, provocada, es reacción. Los cambios de la filosofía realizados hasta ahora eran pequeñas confusiones, reincidencias en las representaciones y visiones, de las cuales, la filosofía hegeliana era la necesaria y científica consecuencia, enlaces caprichosos de los diversos sistemas existentes, de las diversas deficiencias sin fuerza positiva ya que no tenían negatividad absoluta. Sólo quien tiene el valor de ser absolutamente negativo, tiene la fuerza de producir algo nuevo[497]".

La nueva filosofía se sitúa en un plano diverso ya que no está condicionada por imperativos filosóficos sino por las necesidades de la humanidad. La nueva filosofía obedece a una necesidad práctica y a una exigencia histórica. La producción teórica de esta filosofía trata de realizar lo nuevo abriendo perspectivas de futuro. Si la situación histórica se tipifica por la desaparición del Cristianismo, la pérdida de toda religión, la nueva filosofía debe asumir la función de la religión.

La religión pertenece al campo práctico, al ámbito de las necesidades humanas que determina los cambios históricos de la humanidad. La filosofía si quiere sintonizar con las necesidades humanas debe asumir la religión, no según la abstracta modalidad hegeliana sino renunciando a la abstracción filosófica en aras de la proximidad religiosa del hombre. La filosofía al asumir la religión debe hacer cambiar a ésta en el sentido de hacerle abandonar la esencia teológica que divide al hombre individual y colectivamente por medio del vínculo teologal de la fe en un ser transcendente y que le anula para lo inmanente.

Al superarse la contradicción entre lo teológico y lo antropológico, entre lo ilusorio y lo real, al mismo tiempo se supera la contradicción entre teoría y praxis pues se eleva a principio teórico lo que es objeto de la praxis. El nuevo principio religioso tiene una doble formulación: negativa o atea que implica la superación de un Dios transcendente, positiva o afirmativa del hombre como Dios para el hombre[498].

---

497. C. ASCHERI, *Feuerbachs Bruch*..., pp. 146-147.
498. *Ibid.* p. 150.

La religión es una categoría, es decir una forma esencial del espíritu humano como espíritu del pueblo. Esto lo aclara la similitud de ritos y usos cristianos en las diferentes religiones.

Como ya explicitó Feuerbach en su obra P. Bayle[499], el origen del Cristianismo debe ser buscado en dos direcciones diversas: en la naturaleza universal de la religión y en la situación histórica, en la cual ha surgido y que coincide con la época en que se disuelven los principios y costumbres del mundo antiguo. Sólo en tal época ofrece la religión pura, en su correspondiente forma esencial. Los pueblos antiguos ordenaban su moralidad bajo fines políticos y nacionales y por ello tenían principios morales que nos escandalizan, tales como el aborto, etc. Pero el Cristianismo debe su pureza y rigor al deterioro político-moral de su tiempo; recusó con este pésimo mundo, todos los mundos. Sólo en un tiempo y mundo tan nihilistas pudo la idea de moralidad, única aportación positiva del Cristianismo, ser captada en su pureza[500].

Los períodos de la humanidad, añade Feuerbach, se distinguen sólo a través de los cambios religiosos ya que el corazón de la humanidad es la religión. Pero en el momento actual ya no existe ni corazón ni religión. Se niega el Cristianismo, incluso por aquellos que pretenden defenderlo. Este tema, ya aludido en su carta a Hegel y en *Philososophie und Christentum*, adquiere una perspectiva más significativa al constituirse en hilo conductor de la nueva filosofía. "El Cristianismo ya no corresponde ni al hombre teórico ni al práctico. Ya no satisface ni al espíritu ni tampoco al corazón, porque tenemos otro interés en nuestros corazones, que el de la felicidad eterna, celestial[501]". Al mismo tiempo que se constata la caída del Cristianismo y su negación en toda manifestación práctica, social y humano-ética, se observa la superación de la filosofía especulativa. Hegel trató de encubrir la negación del Cristianismo sirviéndose de las contradicciones existentes entre representación y pensamiento, entre Cristianismo incipiente y acabado. "Al principio la religión es fuego, energía, verdad –aquí no se sutiliza, no se distingue– cada religión es inicialmente severa, indispensable, rigurosa... El Cristianismo es negado, negado en el espíritu y en el corazón, en la ciencia y en la vida, en el arte y en la industria y es negado fundamentalmente, sin salvación, irrevocablemente, porque los hombres se han apropiado de lo que hay en ellos de verdadero, de humano, de contrario a la santidad, de forma que se ha privado al Cristianismo de toda fuerza de oposición[502]". La hasta ahora negación del Cristianismo era inconsciente, pero en el momento actual se ha transformado en consciente. Una negación consciente funda una nueva época. La exigencia de esta época nueva es una filosofía no cristiana. La filosofía en el sentido de la teología está exhausta, agotada. La consecuencia de un cambio esencial en la filosofía será una transformación esencial de la humanidad. "En lugar de la fe se halla la incredulidad; en lugar de la Biblia, la razón,

499. G. W. IV, 48 ss.
500. Cf. G. W. IV, p. 37.
501. C. ASCHERI, *Feuerbachs Bruch* ..., p. 148.
502. *Ibid.*, 148 - 149.

en lugar de la religión y de la iglesia, la política; en lugar del cielo, la tierra: en lugar de la oración, el trabajo; en lugar del infierno, la necesidad material; en lugar del cristiano, el hombre. Hombres que no se encuentren divididos entre un señor en el cielo y otro en la tierra, entre el acá y el allá, hombres, que sin tener un alma dividida se entreguen a la realidad, son otra clase de hombres de aquéllos que vivían en la dicotomía. Lo que Hegel dominó en abstracto, lo que abolió mediatamente por el pensamiento, está abolido para nosotros, lo que para él era un resultado del pensamiento, es para nosotros evidencia inmediata[503]".

La historia de la humanidad tiene una andadura caracterizada por la sucesión renovada de intuiciones religiosas. La historia se arraiga profundamente cuando conecta con el corazón humano. En este sentido cabe hablar de la religión como corazón de la humanidad. El corazón no es sólo la forma de la religión sino la esencia de la misma.

La nueva filosofía, al fundarse sobre la sensibilidad hace la función de la religión en una perspectiva inmanente disolviendo los elementos transcendentes. De este modo, la *Veränderung* de la filosofía preconizada por Feuerbach al identificar filosofía, política y religión unifica la actividad humana que tiene como objetivo al hombre desde la perspectiva teórica como práctica. Esta unificación puede sintetizarse en el nombre genérico de amor.

Esta identificación de la filosofía y de la política con la religión implica que aquéllas deben asumir los fines, la naturaleza y los caracteres de ésta. "Para sustituir la religión, la filosofía debe transformarse en religión, debe acoger en sí de un modo conforme a ella lo que constituye la esencia de la religión, el *'plus'* que esta tiene en relación con la filosofía. ¿En qué se distinguen filosofía y religión? A ésta le es dado un ser, a aquélla pensamientos...[504]".

Para Feuerbach no se trata de liquidar la religión pues su verdadero sentido es antropología, corazón, amor, sino asumirla y realizarla en la política y viceversa, superando en la práctica y no sólo conceptualmente la división entre su esencia, considerada divina, y su conciencia.

Al eliminar al ser transcendnte se supera la escisión en el hombre, la división entre teoría y praxis, sensibilidad y pensamiento. Por ello el principio general de la nueva religión y filosofía es: la fe en el hombre como última instancia.

Una filosofía resulta vital y marca época en la historia de la humanidad cuando está en conexión con los sentimientos del corazón humano y es producto de una revolución religiosa.

La cuestión que se plantea Feuerbach es si esa revolución respecto al Cristianismo se ha producido ya o todavía no. Su respuesta es afirmativa ya que el Cristianismo es negado incluso por aquéllos que lo defienden verbalmente por razones meramente políticas.

---

503. C. ASCHERI, *Feuerbachs Bruch* ..., pp. 148-149.
504. *Ibid.*, pp. 150-151.

La progresiva negación del Cristianismo implica, para Feuerbach, la transformación y creación de una nueva forma de religiosidad. "El Cristianismo es negado en el espíritu y en el corazón, en la ciencia y en la vida, en el arte y en la industria, y negado fundamentalmente, sin esperanza, irrevocablemente, porque los hombres se han apropiado en sí de lo verdadero, de lo positivamente humano, de lo antisacro de modo que el Cristianismo ha perdido toda capacidad de resistencia[505]".

El elemento determinante para que esta revolución negadora del Cristianismo, operativa ya en lo real, adquiera el rango de una nueva religiosidad es la toma de conciencia de la misma. "La consciente negación funda una época histórica, la necesidad de una filosofía nueva, sincera, no cristiana, definitivamente no cristiana. La filosofía ocupa el lugar de la religión; pero la sustituye una filosofía *toto genere* diferente de la anterior. La filosofía actual no puede sustituir a la religión, es filosofía sin religión, ninguna religión. Esta filosofía sitúa la auténtica esencia de la religión fuera de sí, reivindica sólo la forma de pensar[506]".

La religión, usualmente, no fundamenta, disuelve los vínculos societarios y ético-políticos pues el hombre singular se relaciona sólo con Dios y accidentalmente con los hombres.

En *Notwendigkeit* ... Feuerbach traduce en términos políticos (estado) los conceptos filosóficos (esencia, género) usados en *Das Wesen des Christentums*.

Por ello la política debe transformarse en religión como respuesta a nuestro instinto, a nuestra energía y a nuestra veracidad. Esta triple respuesta surge de un nuevo principio, el del ateísmo. La creación del estado es una consecuencia de la consideración del hombre como Dios para el hombre. El estado pasa a ser así la auténtica providencia del hombre. El estado al asumir las perfecciones humanas reviste caracteres de absolutez y por ello asume el puesto de Dios. "No la fe en Dios - sino la desesperación de Dios ha fundado los estados - la fe en el hombre como Dios del hombre... El estado es el hombre ilimitado, infinito, verdadero, pleno, divino...[507]". La religión es la representación de una concreta unidad de la humanidad que se realiza en el estado. La religión es el estado ideal. El estado, la religión realizada. "La religión es una con el estado, porque lo que en la religión es sólo representación, es en el estado verdad, realidad, porque la religión es originariamente política[508]".

En realidad sólo la ética es la verdadera religión; es el espíritu de la religión en lejanía de elementos fantásticos, de emblemas oscuros y de representaciones confusas. La justicia, por ejemplo, no es divina porque sea una cualidad de Dios sino que es divina en sí y Dios mismo es divino porque se parece y depende de ella.

Divinos son los predicados éticos de Dios no la persona de Dios. Dios no lo es principalmente por ser Dios sino como buen principio de la ética; se reduce todo a la

---

505. C. ASCHERI, *Feuerbachs Bruch* ..., p. 149.
506 *Ibid.*, 150.
507 *Ibid.*, 152-153.
508. *Ibid.* , 154.

idea de bien. Es igualmente válido si se entiende a Dios como lo bueno o si se toma lo bueno en y por sí como principio. Dios, sólo en esta determinación, es el principio de la ética. Dios es sólo un nombre, una palabra; la esencia, el concepto es el concepto ético.

Religión y moral son idénticas originariamente. Toda ley política, moral, es inicialmente religiosa, religión. Pero el Cristianismo, en sus principios no ha fundado un estado sino la iglesia, iglesia que es la explicitación de Cristo. La iglesia dispone del poder de las llaves para la remisión de los pecados. La iglesia une a los cristianos por encima de la diversidad de nacionalidades. Cristo era la idealización del amor humano. Dios sólo el ideal, la idea que quiere y debe realizar el hombre. Cristo es la representación de la esencia de una comunidad. Pero la señal de que una religión ha perecido es que en su propia defensa emplea medios deshonestos.

La asignación de la conducta humana a la sola justicia de Dios anularía toda posibilidad a la realidad jurídica del estado. Pero sólo el hombre dispone del derecho de juzgar a otros hombres. Esta es una consecuencia lógica de una verdad profunda del Cristianismo: no es Dios, sino el hombre-Cristo el que juzga al hombre. Una contribución revolucionaria a hacer salir a la humanidad del medioevo y de sus implicaciones teocráticas se debe al protestantismo, por medio del cual, el género humano ha penetrado en el tiempo nuevo. Pero el protestantismo es sólo un paso adelante y la tarea de hoy consiste en superarlo asimismo penetrando en el espíritu del futuro que es el realismo, en la religión del futuro que es la política. El ideal a conseguir es la unidad entre sentidos y pensamientos, teoría y praxis, filosofía y vida. "Nuestros sentidos contradicen nuestra filosofía de hasta ahora, nuestra filosofía a los sentidos; esta contradicción sólo se disuelve si aprehendemos el ente sensible como ente absoluto. El hombre es esencialmente un ente sensible. Una filosofía sin sensibilidad, fuera de la sensibilidad, por encima de la sensibilidad es una filosofía sin verdad, sin realidad, sin unidad con el hombre[509]".

Para Feuerbach el estado es la representación del hombre en la explícita totalidad de su esencia específica. El jefe de estado debe representar todas las situaciones sin distinción. El jefe de estado representa al hombre universal. De la totalidad de los impulsos individuales de los seres humanos deduce Feuerbach el hombre universal. El estado debe servir de contrapeso a la estructura antagónica y paradójica de la coexistencia humana. La concepción filosófica del estado en Feuerbach está caracterizada por un realismo dialéctico y por un humanismo naturalista.

Los diversos pueblos se imaginan a sus respectivos dioses según la forma cualitativa de la vida de sus estados. Esto confirma que Dios es la esencia del estado, imaginado como esencia. El estado es el Dios de los hombres. "Los hombres en la actualidad se lanzan a la política, porque niegan su religión, porque reconocen el Cristianismo como una religión que los induce a la energía política. O, la participación

---

509. C. ASCHERI, *Feuerbachs Bruch* ..., p. 159.

en la política que domina a casi todos los hombres es la prueba de que la religión se ha acabado, que es negada, o, incluso se puede decir que se ha realizado; de hecho, a pesar de que la religión cristiana se haya alejado de la política, no obstante debe ser considerada como la representación ideal, anticipada y religiosa de una comunidad que se debe realizar políticamente[510]". La verdad, la realidad de la religión hay que hallarla en la política. Con la transformación de los cristianos en hombres, de la religión cristiana en el estado, se ha resuelto el enigma de la religión cristiana. La idea y el entusiasmo religiosos se realizan en la idea y el entusiasmo por la política.

Feuerbach no llegó a expresar de una forma sistemática una teoría de la filosofía política. Más bien, sus ideas fueron calificadas por Marx-Engels como de abstractas: "... (Feuerbach), no comprende la importancia de la actuación *revolucionaria, práctico-crítica*[511]". "Pero el paso que Feuerbach no dio, había que darlo; había que sustituir el culto del hombre abstracto, médula de la nueva religión feuerbachiana, por la ciencia real del hombre y de su desenvolvimiento histórico. Este desarrollo de las posiciones feuerbachianas superando a Feuerbach fue iniciado por Marx en 1845, con la *Sagrada Familia*[512]".

Para nuestro filósofo la base de una revolución política era realizar una profunda revolución religiosa y a ella dedicó sus esfuerzos personales: "La teología es para Alemania el único vehículo práctico y eficiente de la política, al menos inicialmente ... Nos encontramos aún en el paso de la teoría a la práctica, ya que nos falta aún la teoría[513]". No obstante esta realidad y como hemos referido previamente, Feuerbach leyó entusiasmado, al fin de su vida, los primeros escritos económicos de K. Marx[514], y se adhirió a la sección local del partido socialdemócrata[515].

La posición política de Feuerbach fue bastante próxima a la de los llamados *verdaderos-socialistas*, que defendían la idea de que la solidaridad interhumana es una fuerza natural y atribuían a la concurrencia el origen de los males sociales. Para crear una sociedad nueva hubiera bastado una acentuación y llamamiento a la hermandad y a la justicia. Entre los *verdaderos-socialistas* se destacaron: M. Hess, K. Grün, O. Lüning. Es conocida la reacción violenta de Marx-Engels contra los *verdaderos-socialistas* en el *Manifiesto del Partido comunista*[516].

Feuerbach concluye su pequeño tratado declarando que el instinto práctico de la humanidad es el instinto político y entonando un himno a la república como forma ideal de gobierno ya que supone un progresivo evolucionar de la humanidad desde formas eclesio-estatales teocráticas propias del catolicismo a formas más democráticas. En este proceso evolutivo, el protestantismo ha resultado ser un factor determinante:

---

510. C. ASCHERI, *Feuerbachs Bruch* ..., pp. 160-161.
511. M. E. W., III, 5
512. M. E. W. , XXI, 290.
513. S. W. XIII, 120. 123.
514. Cf. S. W. XIII, 352.
515. Cf. W. BOLIN, *L. Feuerbach. Sein Wirken* ..., p. 340.
516. Cf. M. E. W. IV, 482 - 492.

"El protestante es un religioso republicano[517]". Pero el factor protestantismo es sólo un eslabón. El ideal republicano sólo será un hecho cuando la religión cristiana sea abolida, ya que los cristianos al tener una república celestial se creen dispensados de la república terrena.

El análisis de *Notwendigkeit* ... ha evidenciado las aportaciones/limitaciones del pensamiento ético-político de Feuerbach condicionadas por su perspectiva burguesa e iluminista. La aceptación y sacralización de las instituciones de la sociedad coetánea, posteriormente secularizadas, constituyen un peldaño teórico, pero necesario, en el devenir de una sociedad donde ha predominado el autoritarismo, la represión, el ilusionismo religioso y que avanza hacia su madurez y liberación.

E.- *TESIS PROVISIONALES PARA LA REFORMA DE LA FILOSOFÍA.*

El método asistemático y la forma aforística, características feuerbachianas, encuentran una plasmación en el escrito que nos ocupa. Estas *Thesen* constituirán la base para los posteriores *Grundsäze*[518], en los que Feuerbach tratará de disolver la filosofía especulativa como lógica consecuencia de la disolución del Cristianismo realizada en *Das Wesen des Christentums*. El filósofo de Bruckberg fundamenta sus conclusiones en la aplicación de su método genético-crítico. En cuanto a la provisionalidad de las mismas, Feuerbach se mueve en la misma línea que buen número de pensadores de la izquierda hegeliana: "También estaba en la intención de A. Ruge, M. Stirner, B. Bauer, K. Marx avanzar hacia un futuro anticipado, porque todos ellos conocían sólo un presente temporal y no, como Hegel, eterno. En su totalidad, hasta Nietzsche y Heidegger, todos ellos son filósofos del momento (*vorlaufige*)[519]".

Por dificultades con la censura de la época[520], las *Thesen* demoran su publicación[521] y finalmente fueron ofrecidas al público 'exiliadas', en Zurich, dentro de un volumen conjunto de escritores de la izquierda hegeliana con el título: *Anekdota zur neusten deutschen Philosophie und Publizistik*, (Zurich-Winterthur 1843) , 2 vol.[522].

En las Tesis cambia el discurso feuerbachiano. Hemos visto en la etapa hegeliana que el pensamiento era el elemento unificador, el fundamento moral. A partir de ahora, la realidad nueva será la pasividad, el sentir, el principio del sensualismo. "Una existencia sin necesidad es una existencia sin fundamento. Sólo lo que puede padecer merece existir. Sólo una existencia muy dolorida es una existencia divina. Una existencia sin sufrimiento es una existencia carente de sentido. Una existencia sin sufrimiento no es otra cosa que una existencia sin sensibilidad, sin materia[523]".

---

517. C. ASCHERI, *Feuerbachs Bruch* ..., p. 162.
518. Cf. G. W. IX, 264.
519. K. LOWITH, *De Hegel a Nietzsche*, p. 110.
520. Cf. G. W. IX, 264.
521. Cf. S. W. XIII, 93, 94, 119, 394 - 395.
522. El primer volumen tenía un señalado carácter político, el segundo, en cambio, se caracterizaba por su contenido filosófico.

La feuerbachiana revolución gnoseológica descubre la antropología como secreto de la teología. El contenido y el objeto de la religión es totalmente humano. Dios es una ilusión. Esta crítica a los postulados fundamentales del Cristianismo se une con la diagnosis de que el total contenido religioso es algo patológico.

Lo que en *Das Wesen des Christentums* fue llevado a cabo ejemplarmente –el contenido patológico total del hombre religioso y teológico y la presentación del hombre 'natural' y de la 'natural' verdad de la religión– se realizó en los proyectos de Feuerbach de una nueva filosofía: tesis y principios como fundamento de una filosofía del futuro.

En las tesis presenta Feuerbach una retrospección histórica de la patología de la conciencia humana. La consecuencia es detectar las diversas modalidades de la proyección fuera de su ser por parte del hombre: filosofía especulativa, teología especulativa, teísmo, panteísmo, politeísmo, monoteísmo y ateísmo son perspectivas diversas de la misma enfermedad.

Feuerbach inicia sus *Thesen* recordando una vez más sus ideas expresadas en *Zur Kritik der hegelschen Philosophie* y en *Das Wesen des Christentums*. El secreto de la filosofía especulativa es la teología especulativa como también el secreto de la teología es la antropología. En la evolución de la filosofía especulativa ha habido tres momentos clave: la fundación (Spinoza), la restauración (Schelling) y la plenitud (Hegel). Solo por mediación de una realización y superación del filósofo absoluto permitirá a los pensadores del futuro tomar contacto con la realidad, ignorada hasta el presente. Aun teniendo en cuenta las desemejanzas que presentan los referidos filósofos especulativos, el panteísmo es como su nota común. "El Panteísmo es la consecuencia necesaria de la teología (o del Teísmo), es la teología consecuente; el Ateísmo es la consecuencia necesaria del Panteísmo, es el Panteísmo consecuente[524]". El Cristianismo representa la contradicción entre politeísmo y monoteísmo. El panteísmo no es otra cosa que el monoteísmo con los predicados del politeísmo. Tipificación de esta realidad fue Spinoza, el cual hizo del pensar, como contenido de la *res pensante*, y de la materia, como contenido de la *res extensa*, atributos de la substancia, es decir, de Dios. Por lo cual Dios es una *res pensante*, una *res extensa*. La filosofía de la identidad, a diferencia de Spinoza, animó al objeto muerto de la substancia con el espíritu idealista. Sobre todo Hegel asignó a la substancia los atributos de la autoactividad, la fuerza de la autodiferencia y la conciencia. "La tesis paradójica de Hegel: 'La conciencia de Dios es la autoconciencia de Dios', estriba en el mismo fundamento que la tesis paradójica de Spinoza: 'La extensión o la materia es un atributo de la substancia', y no tiene otro significado que: La autoconciencia es un atributo de la substancia o de Dios, Dios soy yo. La conciencia, la cual el teísta adjudica a Dios en distinción de la

523 G. W. IX, 253.
524. *Ibid.*, 243.

conciencia real, es sólo una representación sin realidad. Pero la tesis de Spinoza: 'La materia es un atributo de la substancia', no enuncia otra cosa que: La materia es una entidad substancial, divina; como la tesis de Hegel no significa otra cosa que: La conciencia es un ente divino[525]". Ante esta perspectiva, Feuerbach define el método de su reforma filosófica como una inversión: lo que en la filosofía especulativa era predicado y sujeto, en la nueva filosofía debe transformarse en sujeto y objeto respectivamente. La consecuencia de esta inversión de la filosofía especulativa es la verdad pura.

La filosofía especulativa es una negación teológica de la teología en cuanto tiene como objeto una entidad aún abstracta y separada del hombre y que la nueva filosofía feuerbachiana reconducirá al propio fundamento antropológico.

Los sistemas filosóficos de Descartes a Hegel es un sucederse histórico de concepciones conceptuales dentro de la abstracción del pensamiento alejado de lo real como consecuencia de un escepticismo radical. Este escepticismo debe estimular a la nueva filosofía a un replanteamiento de la sensibilidad, de la naturaleza y del mundo histórico.

La relación entre teología y filosofía especulativa acentúa la derivación de ésta respecto a aquélla y su lógica naturaleza teológica. El ser de la teología es el ser transcendente que se identifica con el ser de la filosofía especulativa en sus diversos sistemas, Spinoza (la substancia), Leibniz (las mónadas), Fichte (el yo), Schelling (el absoluto), Hegel (el espíritu) y que coincide con el ser del hombre puesto fuera de sí.

El desenvolvimiento interno de la filosofía especulativa, en la opinión de Feuerbach, ha tenido tres momentos: transformación del pensamiento-materia cartesianos en atributos de la substancia o de Dios (Spinoza), aplicación del espíritu del idealismo a aquella realidad 'muerta e inerte' que es la substancia spinoziana (Schelling), elevación de la substancia viviente de Schelling a autoactividad y autoconciencia (Hegel).

La decadencia de la filosofía especulativa origina la aparición de la nueva antropología. La filosofía especulativa, particularmente la hegeliana, transforma la esencia teológica en un principio cósmico. El objetivo feuerbachiano es reducir la teología en antropología no llevado a cabo por la filosofía especulativa haciendo recuperar al hombre y a la naturaleza su esencia enajenada. El método empleado es el mismo aplicado en su filosofía de la religión, es decir, reducir el predicado a sujeto y viceversa. La *Umkehrung* de Feuerbach consiste en la aplicación al ser humano de la esencia abstracta de la filosofía especulativa, en la modalidad nueva de interpretar los términos de la misma en la nueva concepción del hombre y de la naturaleza.

El ateísmo es el panteísmo invertido; como el panteísmo supone la negación de la teología bajo el punto de vista de la misma teología. Tanto en Spinoza como en Hegel, los predicados de la substancia y del absoluto coinciden respectivamente con la substancia y con el sujeto mismo. El absoluto de la filosofía especulativa, desde el

525. G.W. IX, 244

punto de vista psicológico es lo indeterminado; históricamente es la antigua nada teológico-metafísica, colocada como acto. La lógica hegeliana no es más que una teología reducida a la lógica. "Como la esencia divina de la teología es la suma ideal o abstracta de todas las realidades, es decir, de todas las determinaciones, de todas las finitudes, así también es la 'lógica'. Todo lo que existe en la tierra se encuentra de nuevo en el cielo de la teología como también, todo lo que se halla en la naturaleza, se encuentra en el cielo de la lógica divina: cualidad, cantidad, medida, esencia, quimismo, mecanismo, organismo[526]". Como la esencia de la teología, el ente transcendente, se identifica con el ente humano colocado fuera de sí, igualmente la lógica hegeliana tiene como esencia el pensar transcendente, es decir, el pensar humano, colocado fuera del hombre. Tanto la teología como la lógica hegeliana alienan y dividen la esencia sencilla e idéntica consigo misma del hombre y de la naturaleza. En armonía con esta realidad, la lógica, la metafísica deben considerarse como una psicología esotérica. El espíritu absoluto hegeliano, es decir, el espíritu abstracto, finito, coincide asimismo con el ente finito de la teología, es decir, el ente abstracto, finito. En la opinión de Hegel, el espíritu absoluto se manifiesta, se realiza en el arte, en la religión y en la filosofía. Pero "el espíritu del arte, de la religión, de la filosofía es el espíritu absoluto[527]".

La filosofía hegeliana, prosigue Feuerbach, ha pretendido abstraer la esencia de la naturaleza fuera de ella, la esencia del hombre fuera del mismo y la esencia del pensar fuera del acto de pensamiento. La filosofía absoluta aliena al hombre aunque identifique más tarde lo inicialmente separado ya que esta identificación se realiza de modo separado, mediato. "A la filosofía hegeliana le falta unidad, evidencia, verdad inmediata[528]". Nuestro autor entiende encontrar en el arte la prueba de que el espíritu absoluto es el espíritu finito, subjetivo. El arte surge del convencimiento de que la vida de acá es la vida verdadera. El cristianismo de por sí carece de principio artístico-científico. La fuente del arte y de la ciencia hay que encontrarla en el politeísmo. Los cristianos se transforman en poetas cuando niegan la teología y veneran a la esencia femenina como esencia divina. "La esencia de la religión cristiana es en verdad la humana, en la conciencia de los cristianos, sin embargo, otra, no humana. Cristo debe ser hombre y de nuevo no serlo; es una anfibolia. El arte puede representar sólo lo verdadero, lo unívoco[529]". El dolor es la fuente de la poesía. Sólo cuando la pérdida de un ente finito se siente como pérdida infinita, surge la fuerza del fuego lírico. Pero entre los cristianos, la fe en el más allá hace que todo dolor sea apariencia, no verdad.

La filosofía del absoluto resulta ser una contradicción ya que pretende deducir lo finito de lo infinito y de este modo no llega a alcanzar a lo finito en su verdadera posición. La negación del finito es lo infinito y viceversa. De igual modo como en teolo-

526. G. W. IX, 245.
527. *Ibid.*, 246.
528. *Ibid.*, 247.
529. *Ibid.*, 248.

gía, el hombre, es la verdad, la realidad de Dios, en la filosofía especulativa, la verdad de lo infinito es lo finito. "La tarea de la filosofía verdadera no es reconocer lo infinito como finito, sino lo finito como no finito, como infinito, o: no colocar lo finito en lo infinito sino lo infinito en lo finito[530]". El principio de la filosofía no puede ser en modo alguno ni Dios, ni el absoluto, ni el ser como predicado de la Idea sino únicamente lo finito[531], lo real. Lo infinito necesita de lo finito para ser pensado.

Lo infinito es la esencia verdadera de lo finito, el finito verdadero. La especulación coincide con la empiria verdadera y universal. El mismo Hegel lo confirma al escribir sobre Aristóteles en su historia de la filosofía: "Lo empírico en su totalidad es lo especulativo[532]". Lo infinito de la teología y de la filosofía es lo infinito mistificado. La filosofía especulativa y la teología se hacen acreedoras de la misma falta: concluir las determinaciones, los predicados del infinito, a partir de las determinaciones de la realidad o de la finitud pero negando la certeza. El método empleado por la filosofía especulativa, es decir, ir de lo ideal a lo real, significa realizar las propias abstracciones pero no alcanzar la realidad verdadera y objetiva. "Sólo la visión de las cosas y de los entes en su realidad objetiva hace al hombre libre y carente de todos los prejuicios[533]". La auténtica tarea de la filosofía es reconocer las cosas como ellas son. "Veracidad, sencillez, certeza son los caracteres formales de la filosofía real[534]".

La pretensión de la filosofía especulativa de iniciar con el ser no puede ser separada de la conciencia. El ser es la realidad de la conciencia y viceversa. La conciencia está constituída por la unidad real de espíritu y naturaleza. Las formas que la filosofía especulativa hace derivar del absoluto y niega en lo empírico, contienen precisamente los verdaderos misterios de la filosofía. "Espacio y tiempo son las formas de la existencia de todo ente. Sólo la existencia en espacio y tiempo es existencia. La negación de espacio y tiempo es siempre sólo la negación de sus límites no de su ente[535]". La filosofía especulativa ha hecho del tiempo un atributo del absoluto constituyendo esta realidad un rasgo esencial del arbitrio especulativo. El espacio y el tiempo son formas por las que se manifiesta el infinito real. "Donde no hay límites, ni tiempo, ni necesidad, tampoco existe cualidad, energía, espíritu, fuego, amor. Sólo el ente sufriente es el ente necesario. Existencia sin necesidad es existencia superflua[536]". Una filosofía que no tiene en sí un principio pasivo sólo puede originar filosofías tipo Spinoza que se sirve de la materia sin materia, o tipo la Lógica de Hegel que se sirve de la esencia, de la naturaleza y del hombre, pero sin la esencia, sin la naturaleza, sin el hombre. "La filosofía debe pues comenzar no consigo misma, sino con su antítesis, con la no filo-

530. *Ibid.*, 249.
531. Cf. *Ibid.*, 250.
532. *Ibid.*, 250.
533. *Ibid.*, 251.
534. *Ibid.*
535. *Ibid.*, 252.
536. G. W. IX, 253.

sofía. Este carácter, distinto del pensar, afilosófico, absolutamente antiescolástico es en nosotros el principio del sensualismo[537]".

El espíritu absoluto de la filosofía hegeliana es el espíritu finito, alienado de sí mismo que se revela en el arte, en la religión, en la filosofía. Pero el arte, la religión y la filosofía no se pueden separar de la sensación, de la fantasía, de la intuición y del pensamiento humanos[538].

La aportación de Feuerbach a la filosofía consiste en la reducción al hombre concreto de los momentos del espíritu hegeliano y en las posibilidades que ello comporta aún a pesar de una forzada clausura del espíritu humano en un horizonte antropológico.

Feuerbach unifica el ser y la naturaleza con el pensamiento que habían disociado tanto la filosofía especulativa como la teología.

Desde la perspectiva ontognoseológica la sensibilidad humana es el nexo entre ser/pensar, naturaleza/espíritu, la fuerza que desvela el sentido íntimo de lo real y permite al pensamiento comprender la racionalidad.

La verdadera filosofía, en opinión de Feuerbach, debe ser una suma de cabeza y corazón. La cabeza, representa a la metafísica; el corazón, el sensualismo. Pensar más intuir. Pensar, es la necesidad de la cabeza; intuir, la necesidad del corazón. Sólo uniendo la flema escolástica de la metafísica alemana al principio antiescolástico, sanguíneo, del sensualismo y materialismo franceses, se podrá dar la vida y la verdad. En consecuencia, el filósofo verdadero, idéntico con la vida, con el hombre, debe tener sangre galo-germánica. El principio femenino, el materialismo francés; el principio masculino, el idealismo alemán. Sólo Leibniz, con su espíritu materialista-idealista, ha logrado sacar a los alemanes de su pedantismo y escolasticismo. El corazón es, en sentido teológico, el principio ateo del hombre, pues no cree en otra cosa que en sí mismo. A su vez, la teología, niega la verdad del corazón, la verdad del afecto religioso. El ateísmo tiene su origen en la discordia entre cabeza y corazón. El panteísmo supera esta discordia en discordia. El antropoteísmo, en cambio, no supone ninguna discordia. "La nueva filosofía es pues, la negación de la teología, la cual niega la verdad del afecto religioso, la negación de la posición de la religión. El antropoteísmo es la religión autoconsciente, la religión que se autoentiende[539]".

Hegel es la oposición de Schelling. Hegel representa al principio varonil, la autonomía, el idealismo. Schelling, bajo el influjo de Fichte, Platón, Spinoza y Böhme, es el exponente del espíritu receptivo femenino, del materialismo[540].

Hegel, siguiendo a Kant, trata de superar la contradicción existente entre pensar y ser pero lo realiza dentro de otra contradicción al servirse del pensamiento como elemento. "El pensamiento es en Hegel el ser -el pensamiento, el sujeto, el ser, el predicado. La Lógica es el pensamiento en el elemento del pensamiento o el pensamiento

537. G.W. IX., 254.
538. *Ibid.*, 246.
539. *Ibid.*, 256.
540. *Ibid.*, 256-257.

autopensante- el pensamiento como sujeto sin predicados o el pensamiento, el cual es al mismo tiempo sujeto, predicado de sí[541]". La alienación, la realización del pensamiento es, según el filósofo absoluto, la naturaleza, lo real, el ser. Pero surge espontánea la cuestión: ¿Un tal real es el verdadero real? Hegel se ha limitado a pensar los objetos como predicados de su pensamiento autopensante. "Quien no abandona la filosofía hegeliana no abandona la teología ... La filosofía hegeliana es el último lugar de refugio, el último apoyo racional de la teología[542]". La doctrina hegeliana que coloca la naturaleza, la idea delante de la vida, es sólo la interpretación racional de la enseñanza teológica de la creación de la naturaleza por parte de Dios..

Según el pensador de Bruckberg, la auténtica relación del pensar con el ser debe ser ésta: El ser es sujeto, el pensamiento, predicado. El pensamiento debe reducirse a partir del ser pero no viceversa, ya que en el ser se encuentra todo: sentido, razón, necesidad, verdad. La esencia del ser en cuanto tal coincide con la esencia de la naturaleza. Sólo desgarrando la unidad de ser y pensar se podría evitar la deducción del ser a partir del pensar.

La nueva filosofía supone la negación de toda filosofía de escuela, no se identifica con ninguna cualidad abstracta o con una facultad especial, sino que es el mismo hombre que piensa y que es autoconsciente de ser el centro esencial de la naturaleza, de la historia, del estado, de la religión, de ser la absoluta identidad real de todas las cualidades activas y pasivas, espirituales y sensibles, políticas y sociales. En suma, un antropocentrismo real. "La nueva filosofía es la negación tanto del racionalismo como del misticismo, tanto del panteísmo como del personalismo, tanto del ateísmo como del teísmo; es la unidad de todas estas verdades antitéticas como una verdad absoluta, autónoma y sonora[543]". Feuerbach es consciente de que su nueva filosofía va a encontrar poca aceptación entre el público ya que característica de la época era el aprecio de la ilusión en vez de la realidad. "Donde la nada vale como algo, la mentira como verdad, consecuentemente debe valer lo algo como nada, la verdad como mentira[544]".

El nombre de la nueva filosofía se identifica con el nombre hombre, el cual se puede traducir por autoconciencia, con lo cual se vuelve al punto de vista de la filosofía antigua, para la cual la autoconciencia separada del hombre es como una abstracción sin realidad. El hombre es la autoconsciencia. Según la lengua, el nombre hombre es un nombre especial, pero según la verdad es el nombre de los nombres. La filosofía especulativa ha fijado teóricamente la separación del hombre real de las cualidades esenciales del hombre y más tarde estas cualidades abstractas las ha divinizado como esencias autónomas. "Toda especulación sobre el derecho, la voluntad, la libertad, la personalidad sin el hombre, fuera o sobre el hombre es una especulación sin unidad, sin necesidad, sin substancia, sin fundamento, sin realidad. El hombre es la existencia

---

541. G.W. IX., 257.
542. *Ibid.*, 258.
543. *Ibid.*, 260.
544. *Ibid.*

de la libertad, la existencia de la personalidad, la existencia del derecho. Sólo el hombre es el fundamento y la base del yo fichteano, el fundamento y la base de la mónada leibniziana, el fundamento y la base del absoluto[545]".

Todas las ciencias deben fundamentarse en la naturaleza. Toda doctrina debe entenderse sólo como hipótesis mientras no halle una base natural. Esto debe aplicarse en particular a la doctrina sobre la libertad, a la cual hay que naturalizar extrañándola de hipótesis anti- y sobrenaturales. "La filosofía se debe unir de nuevo con la ciencia de la naturaleza, la ciencia de la naturaleza con la filosofía[546]".

El hombre, según Feuerbach, para ser captado en su esencia total y real debe ser comunidad. "El hombre singular, tomado en sí mismo, o como ente moral o como ente pensante, no tiene en sí la esencia del hombre, la cual se halla sólo en la comunidad humana, en la unidad del hombre con el hombre, una unidad que se funda en la realidad de la diferencia entre el yo y el tú[547]".

La nueva filosofía hereda de la religión su tendencia práctica y se constituye como filosofía moral para el hombre sustituyendo a la religión. Su presupuesto ontológico es la consideración del ser como sujeto con fundamento en sí mismo y no como predicado de la conciencia. Esta base ontológica implicará que el ser natural humano se quiera a sí mismo. El objeto de la nueva filosofía no son las esencias y los objetos abstractos, metafísicos o teológicos sino los reales y sensibles[548].

Esto implica para la nueva filosofía preconizada por Feuerbach una reforma de contenido y de método que supone la curación del hombre alienado y enfermo. El humanismo tendrá pues su principio en una hermenéutica antropológica de la religión que aplicará inexorablemente una regla uniforme: lo divino expresa exactamente lo que, de esencia humana, falta al individuo. Esta regla necesita el apoyo de una doctrina de la reflexión que sostiene la invención humana de Dios. Esta doctrina, interpretando libremente la lógica hegeliana, se basa en una tesis de la conciencia. Si la religión distingue al hombre del animal, expone la diferencia característica de nuestra conciencia y por tanto su objeto no es la individualidad del sujeto sino la esencia genérica (*Gattungswesen*) de su ser propio[549].

Para Feuerbach la cristología de la teología protestante, llevada hasta sus últimas consecuencias, conduce necesariamente a la antropología. En un clima de racionalismo teológico que abandona la fe a la subjetividad, piensa que debe hacer sintonizar la teología con la secularización de la sociedad moderna.

Convencido de la imposibilidad del intento de la teología de la mediación de reconciliar la fe y la razón, coloca en el extremo a la teología hasta el punto de no ver en la fe en Dios más que la conciencia de sí del hombre. La crítica religiosa de

---

545. G. W. IX, 262.
546. *Ibid.*.
547. *Ibid.*, 338-339.
548. *Ibid.*, 319.
549. Cf. G. W. V, 45-75.

Feuerbach es un elemento de la ilustración del hombre consigo mismo y tiene una pretensión: reducir la teología a antropología incluyendo la tesis de que el hombre en su planteamiento religioso sólo tiene que ver consigo mismo, con los otros, seres humanos y con la naturaleza.

Esta aportación feuerbachiana parte del convencimiento de que la religión clásica, al tomar la apariencia como si fuese realidad, fuerza el significado de la religión como el producto de una alucinación del hombre consigo mismo. El objetivo de toda crítica religiosa es eliminar la apariencia alienante y lograr que el hombre recupere su auténtica realidad. Esta recuperación implica retroceder en el camino de la proyección humana que ha dado origen a la religión. La crítica de la religión por Feuerbach no conduce a una eliminación de ésta sino a una nueva forma de religión en la que el hombre es el ser supremo para el hombre.

La categoría ética central de las Tesis es la del hombre real, individual, finito, cargado de necesidades, condicionado por las coordenadas espacio-temporales y que recoge en sí la totalidad de las cualidades que el Cristianismo atribuyó al hombre-Dios.

Más que al amor, se alude a la pasión. La motivación radica, en consonancia con *Notwendigkeit ... 1842*, en que la política, sobre todo la modalidad republicana, es considerada por Feuerbach como la expresión ética del amor universal. "El hombre lo es todo en el estado. El estado es la totalidad de la existencia humana realizada, formada, explícita. En el estado se realizarán las cualidades esenciales o actividades del hombre en situaciones especiales, pero en la persona del jefe de estado se reconducen de nuevo a su identidad. El jefe del estado tiene que representar todas las situaciones indistintamente; ante él son todas igualmente necesarias, justificadas. El jefe del estado es el representante del hombre universal[550]". Esta posición feuerbachiana respecto al hombre es una reacción a la hegeliana expresada en la filosofía del derecho, donde el hombre es interpretado como una abstracción individual carente de necesidades.

La conciencia no tiene su origen en algo dado sino en el tú sensible. Compasión implica conciencia. Amando se asegura el hombre como solidario con el prójimo. La solidaridad interhumana se lleva a cabo en la vida concreta y diaria. Feuerbach no quiere determinar al hombre desde una esencia substancial sino a partir de sus actos, de su existencia total vivida diariamente.

La relación yo-tú es el fundamento de toda determinación y conocimiento morales. Como Feuerbach se expresa, "el yo y el tú amplios, no lo unilateral sino lo dual o lo universal es el principio de la moral[551]". Es la felicidad compartida entre varias personas. En ello ve Feuerbach el estado de encontrarse bien, del bienestar, "donde una esencia ... puede satisfacer verdaderamente ...las necesidades ...y los sentimientos inevitables[552]".

---

550. G. W. IX, 262-263.
551. G. W XI, 275.
552. Cf. S. W. X, 231.

Superando toda transcendencia hay que dirigirse a la naturaleza. La naturaleza es el antídoto salvífico contra el sobrenaturalismo religioso y el egoísmo, es la base de la moral, de ella adviene la condición fundamental para un conocimiento nuevo de la humanidad[553]. Pero, con todo, no es lo superior. El principio ideal es y permanece el amor humano. Es la ley universal, en él ocurre la realización de la unidad del género humano. Auténtico es el amor humano si está fundado en lo humano, en la naturaleza humana[554].

La vida humana, en sus relaciones esenciales, es naturaleza divina. Todas las relaciones morales son para Feuerbach en sí y para sí verdaderamente religiosas. Con todo es consciente de lo muy alejada que se halla la realidad de una auténtica humanidad en el que se sustituya el ideal supraterreno por otro humano-terreno. En este sentido debe el hombre marcarse una finalidad. Feuerbach es optimista con respecto al futuro del hombre: "Soy idealista en el terreno de la filosofía práctica. Los límites de la actualidad y del pasado no los hago límites de la humanidad, del futuro[555]".

La posición ética de Feuerbach excluye una moral deducida del sólo yo, de la sola razón sin tener en cuenta los sentidos. La moral debe fundarse conexionando la autonomía con la heteronomía.

Para Feuerbach la exigencia moral de Kant del desinterés es totalmente falsa como también su crítica del instinto de felicidad entendido como la conciencia de la seguridad de la satisfacción de todos nuestros deseos. Para Kant la felicidad es una consigna que tiene valor sólo como ideal de la fuerza de la imaginación. La ley moral no es algo empírico sino un hecho racional, un brinco sintético a priori. La ley moral, así entendida, expresa la autonomía de la razón práctica.

Pero la moral no depende sólo de la voluntad, también de valores externos: de la naturaleza y del cuerpo. Donde se hace imposible la vida desaparece también la posibilidad de la moral. Donde ante el hambre y la miseria permanece impasible la voluntad, no existe la moral. La voluntad necesita de la cooperación de los medios corporales y materiales: no hay moral sin gimnasia y sin dietética[556]. Si el hombre debe llevar a madurez su ser humano, debe abrirse a las fuentes de la felicidad. La afirmación de los sentidos es para Feuerbach la fuente de la salud física, moral y teórica[557].

El hombre del futuro únicamente puede considerar su esencia humana, no otra realidad, como ley y fundamento determinante, como meta y medida de su moral. Hay que hacer surgir el amor al hombre del mismo hombre, la humanidad como determinación del ser humano, como consecuencia necesaria de su propia esencia[558].

---

553. Cf. S. W. VII, 258.
554. Cf. G. W. V, 441-442.
555. S. W. VI, 79.
556. Cf. S. W. X, 153.
557. Cf. S. W. II, 350.
558. Cf. S. W. VIII, 268.

F.- PRINCIPIOS DE LA FILOSOFÍA DEL FUTURO .

Por dificultades con la censura, los *Grundsätze* fueron asimismo publicados exiliados en Suiza[559]. Los *Grundsätze* son una prolongación profundizada de las *Thesen*. Inicialmente había proyectado Feuerbach un volumen de notables proporciones, pero según nuestro filósofo: "Cuando los transcribí en limpio me sentí invadido yo mismo no sé cómo del espíritu de la censura alemana y eliminé bárbaramente. Los pocos folios que siguen son los que se salvaron de aquella censura indiscreta[560]". La asignación del título: *Grundsaze der Philosophie der Zukunft*, respondía a una premeditada táctica feuerbachiana ya que "el presente, que en su conjunto es una época de ilusiones refinadas y de prejuicios putanescos no está en grado de entender y mucho menos de comprender, las verdades sencillas de las que estos principios han sido extraídos; y esto precisamente porque son verdades sencillas[561]".

Muchos estudiosos feuerbachianos[562], coinciden en estimar la obra que nos ocupa en este apartado como el momento álgido filosófico de Feuerbach, sobre todo por la relevancia de sus dos puntos éticos fundamentales: el sensualismo y el altruísmo. Además, el pensador de Bruckberg, en esta obra, no se limita a una exposición filosófica concreta sino que, proféticamente, pone las bases y anuncia la filosofía del futuro. "La filosofía del futuro tiene el cometido de sacar la filosofía del reino de las almas muertas y de reintroducirlas en el de las almas vivas, unidas al cuerpo; de hacerla descender de la beatitud conceptual, divina y autosuficiente, a la miseria humana. Para realizar este cometido no necesita más que de una inteligencia humana y de un lenguaje humano. Sólo a las futuras generaciones les será concedido el pensar, el hablar y el actuar de modo pura y auténticamente humano. El problema de hoy no es representar el hombre como es, sino sacarlo fuera del pantano en el que se había sumergido. Estos *Principios* son uno de los frutos de este fatigoso trabajo de limpieza. Su tarea era la de deducir de la filosofía del absoluto, es decir, de la teología, la necesidad de la filosofía del hombre, es decir, de la antropología, y, criticando la filosofía divina, poner las bases de la verdad de la filosofía del hombre. Presupone, por tanto, para ser comprendidos adecuadamente, un buen conocimiento de la filosofía de la edad moderna. Y las consecuencias de estos *Principios* no tardarán en dejarse sentir[563]".

A nuestro entender, Feuerbach, en esta obra perfecciona las ideas ya expresadas en *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*: la dialéctica dialógica entre el yo y el tú debe ser entendida como criterio de verdad, señalándose como un momento álgido en

559. L. FEUERBACH, *Grundsatze der Philosophie der Zukunft*, (Zürich 1843).

560. G. W. IX, 264.

561. *Ibid.*.

562. E. RAMBALDI, *La critica antispeculativa di L. A. Feuerbach*, p. 114. G. BALLANTI, *Il problema dell'essere in L. Feuerbach, in : Rivista di Filosofia Neoscolastica*, XLIII, (1951), p. 143.

563. G. W. IX, 264-265.

el dinamismo evolutivo de la percepción de la verdad filosófica. La originalidad feuerbachiana consiste precisamente en la denuncia del monólogo dialéctico del filósofo absoluto consigo mismo y en la evidencia de que el filósofo, aun cuando se dedica al pensamiento, es hombre con los demás hombres y que, por tanto, la certeza y la verdad filosóficas serán la consecuencia de un diálogo dialéctico entre el yo y el tú. Efectivamente, conscientes de la relatividad y progresividad de nuestro conocer verdadero del ambiente que nos rodea, de los seres humanos y de la realidad como tal, y alejados, por lo que supone de ideal, de la concepción hegeliana de lo verdadero, *Das Wahre ist das Ganze*[564], la única forma de un progreso en la asimilación de la verdad posible, es a través de la comunicación, confrontación y enriquecimiento mutuos. "La demostración tiene su justificación en el ser actividad que mediatiza el pensamiento *para los otros* ... Toda demostración no es por tanto una mediación del pensamiento en y para el mismo pensamiento, sino una mediación que se sirve del lenguaje, entre el pensar, por lo que tiene de mío, y el pensar del otro, por lo que tiene de suyo -donde dos otres se reúnen en mi nombre, allí estoy yo[565]: la razón y la verdad en medio de vosotros -; se puede decir también que es una mediación del yo y del tú, con el fin de conocer la identidad de la razón, o una mediación a través de la cual doy la prueba de que mi pensamiento no es mío solamente, sino pensamiento en sí y por sí y que por tanto, como es mío, asimismo puede ser también pensamiento del otro[566]".

Los *Principios* están también en la línea de *La esencia del Cristianismo* añadiendo nuevos temas, de modo constructivo, en apoyo de la nueva antropología. Profundizan, asimismo, las *Tesis*, resaltando la intensa consideración de la sensibilidad poniendo en entredicho, incluso, conclusiones de las obras anteriores.

En esta obra, la humanización de Dios, no se entiende como consecuencia de la filosofía especulativa interpretada ésta como disolución del residuo teológico de la religión: la fe en un Dios abstracto y racional, sino como obra del protestantismo que al poner como centro de la relación religiosa a Cristo, el Dios humano, niega el principio teológico interno de la religión.

Feuerbach entiende que el idealismo tiene razón cuando señala al hombre como el origen de las ideas. El error idealista consiste precisamente en la forma de entender al hombre, es decir, cuando supone al ser humano aislado, sólo bajo una dimensión espiritualista e incapaz de percibir a través de los sentidos la existencia de un tú. "Las ideas surgen sólo de la comunicación, de la conversación del hombre con el hombre. A los conceptos, y en general a la razón, no se llega por sí sólo, sino en compañía de otro. Dos seres humanos son necesarios para engendrar a uno, en sentido espiritual y físico: la comunidad del hombre con el hombre es el primer principio, es el criterio de verdad y de universalidad. Incluso la certeza del existir de cosas diversas de mí y que

564. Cf. G. W. F. HEGEL. *Fenomenología del espíritu*, p. 16.
565. Mt. XVIII, 20.
566. G. W. IX, 28-29.

están situadas fuera de mí es mediatizada, a mis ojos, sólo por la certeza del existir del otro ser humano distinto de mí. Dudo de lo que veo por mí sólo y es cierto sólo lo que el otro también ve[567]".

La esencia del hombre se manifiesta en la doble relación ética: yo-tú y tú-yo. De modo esencial, no accidental, pertenece a la existencia del hombre el otro hombre concreto. Parte esencial del yo es el tú interhumano, no sólo el más próximo y por ello el más importante, que se constituye para mí en el objeto más significativo. Su ser próximo es un modo comparable a nada. Yo y tú son captados transcendentalmente. Su transcendencia se posibilita desde la esencia de la sensación y el amor. El punto de vista, desde el cual el yo no se puede pensar sin el tú, es, según Feuerbach, "sólo lo empírico", "no un subordinado, deducido, algo, para el yo, superado en sí", sino "el primero y el originario", "el transcendental, es decir el verdadero[568]".

La nueva filosofía de Feuerbach trata de criticar la filosofía hegeliana realizando una invesión de la misma. Su pretensión era derivar de la filosofía del absoluto, es decir, de la teología, la necesidad de la filosofía del hombre, la antropología. Hacer de la filosofía, cosa de la humanidad, iniciando por hacer al hombre cosa de la filosofía[569]. En vez del dogma trinitario y de la tríada dialéctica hegeliana[570], la relación y unidad de entes consubstanciales. "La trinidad es el misterio supremo, el punto central de la filosofía y de la religión absolutas. Pero este misterio, como fue demostrado histórica y filosóficamente en *La esencia del Cristianismo*, es el misterio de la vida colectiva, de la vida en sociedad, es el misterio de la necesidad del tú por el yo; de lo que se sigue que ningún ente, sea o se llame hombre o Dios, espíritu o yo, es por sí sólo, un ente verdadero, perfecto y absoluto; que la verdad y perfección es sólo la relación y la unidad de entes consubstanciales. El principio supremo y definitivo de la filosofía, es por tanto, la unidad del hombre con el hombre. Todas las relaciones esenciales –los principios de las diversas esencias– son sólo tipos y modos diversos de esta unidad[571].

La absoluta falta de presupuestos de la filosofía especulativa tiene el mismo significado que la aseidad divina, nace del deseo del hombre de ser libre o liberado de sus límites espacio-temporales. La nueva filosofía, en cambio, admite abiertamente su tendencia práctico-moral, configurándose sin duda como filosofía para el hombre, como religión ella misma; pero precisamente por esto su tendencia práctica ni implica una sujeción a los más incontrolados deseos fantásticos, se afirma precisamente en el más íntimo acuerdo con la teoría.

La crítica de Feuerbach a Hegel desde 1839 deja traslucir un nominalismo al que acompaña una tendencia a absolutizar lo material percibido por los sentidos. La consecuencia de esta perspectiva filosófica es una antropología y una ética sensualísticas

567. G. W. IX, 324.
568. S. W. X, 219.
569. Cf. G. W. X, 180.
570. Cf. H. ARVON, *L. Feuerbach ou la transformation ...*, p. 50.
571. G. W. IX, 339-340.

cuyo objetivo final es el de acabar de una vez por todas con los planteamientos dicotómicos entre filosofía y vida.

Feuerbach pone de manifiesto que una filosofía que comienza con lo empírico permanece eternamente joven pero la filosofía que acaba con lo empírico se convertirá finalmente en decrépita, hastiada de la vida, tediosa consigo misma[572]. "Por lo que se puede indicar que la naturaleza es la verdadera base de la filosofía, no sólo el espíritu, la naturaleza misma es ya la luz. Una filosofía que comienza con el pensamiento sin la realidad, concluye consecuentemente con una realidad irreflexiva[573]".

Feuerbach quiere obtener un principio metafísico nuevo, superior: el hombre, el hombre total es el punto de vista arquidémico de Feuerbach[574], la fuente de todos los principios teóricos y morales. La nueva filosofía debe colocar su campo visual en lo real. Esto ocurre cuando el principio de conocimiento de la nueva filosofía lo constituye no el yo, no el espíritu absoluto y abstracto, no la razón sino la esencia total y real del hombre.

Condición previa al pensar y al conocer humanos es el hombre en su corporalidad concreta. El cuerpo se identifica con el hombre total. Sólo el hombre, en cuanto corporal, puede ser sujeto vidente, sentiente y pensante[575]. Como corporal, el hombre es actividad (como yo) y pasividad (como cuerpo). "El yo está corporalizado significa ...no otra cosa que: el yo es no sólo activo sino también pasivo[576]". Esta subrayada relación de carne y espíritu es el principio metafísico superior de toda antropología y de toda ética.

"La nueva, la sola positiva filosofía es la negación de toda filosofía de escuela ... es la negación de la filosofía como de una abstracta, particular ...cualidad ...no tiene un lenguaje especial, ni un nombre particular ni un principio singular; es el hombre que se piensa a sí mismo, el hombre, que es y se sabe como la autoconciencia esencial de la naturaleza, la esencia de la historia, la esencia de la religión[577]".

El cometido de la edad moderna, expresa Feuerbach al inicio de su obra, era la realización y humanización de Dios por medio de la disolución de la teología en antropología. El impulso hacia esta realidad fue efecto del protestantismo, para quien Dios es Dios para los hombres, preocupándose sólo de Cristología, es decir de antropología religiosa. Pero lo que para la religión es el más allá, para la filosofía, es el más acá. La filosofía especulativa ha racionalizado la esencia de Dios, la ha realizado, la ha hecho presente. En consecuencia la filosofía especulativa es teología racional.

En los *Principios* Feuerbach utiliza el Protestantismo, realidad religiosa que contribuyó al surgimiento de la filosofía especulativa y a la libertad de la cultura, como un

---

572. S. W. II, 236.
573. *Ibid.*.
574. S. W. X, 129.
575. S. W. II, 241.
576. *Ibid.*.
577. *Ibid.*, 264.

elemento que evidencia la carencia de sentido de la misma. El Protestantismo es interpretado por Feuerbach como una antropología religiosa y no como una teología. Lutero se cuestionó no lo que es Dios en sí mismo sino lo que es Dios para el hombre.

La sensibilidad y la intuición sensible dan al ser particular una plataforma ontológica y ética. El amor probado es la base de la existencia de lo amado. La capacidad de amar prueba la propia existencia. "El hombre no es un ser particular como el animal: es más bien un ser universal, por tanto no limitado o privado de libertad sino ilimitado y libre; en él la universalidad, la ilimitación y la libertad no se pueden escindir[578]".

En los *Principios*, el paradigma del género ya no se considera al pensamiento sino al sentimiento y al amor. La identidad especulativa de los opuestos cede el puesto a la realidad individual en comunión con los hombres y las cosas.

El sentimiento y el amor tienen su base en la *Sinnlichkeit*. Esta no es entendida como una facultad humana entre otras, sino como la función fundamental del hombre cuyo cometido es la superación de la dicotomía existente entre el mundo y el hombre, entre el cuerpo y el espíritu. "El arte, la religión, la filosofía o la ciencia, son solamente los fenómenos o las revelaciones de la verdadera esencia humana. Hombre, hombre completo y verdadero es solamente quien tiene sentido estético o artístico, religioso o ético, filosófico o científico. Es hombre, en el sentido general del término, sólo quien no excluye de sí nada esencialmente humano. *Homo sum, humani nihil a me alienum puto*, esta máxima, entendida en el sentido más universal y más elevado, es el lema del nuevo filósofo[579]".

Los *Principios*, dentro de sus límites, valoran de una manera más justa el amor a sí mismo (*Selbstliebe*). Este ya no lo considera como una característica de las religiones sino como la motivación moral profunda del mismo pensamiento racionalístico moderno, incluso, dado el carácter de plenitud que le reconoce a la filosofía moderna, del pensamiento en general, como una motivación en suma ineliminable y que se rechaza sólo si se acoge inconsciente o hipócritamente. Las puras esencias intelectuales de la filosofía moderna -desde la *res cogitans* cartesiana a la voluntad del idealismo kantiano y fichteano- de hecho corresponden a las mismas necesidades que se satisfacen religiosamente en la esencia divina separada.

Dios en sí mismo, como esencia humana, accesible sólo a la inteligencia no es otra cosa que la esencia de la razón humana a quien la teología vulgar y el teísmo han imaginado como ente autónomo. En el proceso de identificación de la esencia de la razón con ella misma cobra un alto significado histórico la filosofía especulativa. La prueba de que la esencia divina se identifica con la esencia de la razón está en el hecho de que las propiedades de Dios son propiedades de la razón: "Dios es el ente infinito,

578. G. W. IX, 335-336.
579. G. W. X, 335-336.

el ente sin limitación alguna ...Dios es el ente necesario ...Dios es el ente incondicionado y universal, inmutable, eterno ...Dios es la esencia independiente, autónoma ...y que, por consiguiente, es de sí y por medio de sí[580]".

El teísta se imagina a Dios como un ente personal fuera del hombre, espiritual en esencia, posible en existencia. El teólogo y filósofo especulativos, en cambio, se representan a Dios bajo el punto de vista del pensamiento, identificando la esencia objetiva y pensada con la esencia subjetiva, pensante. "Dios es el objeto del hombre, y sólo del hombre, no del animal ... En la esencia de este objeto está expresada solamente la esencia misma del hombre[581]". La normal diferencia que hay entre el objeto en sí y el objeto para el hombre, no existe cuando este objeto es Dios. "La teología común hace del punto de vista del hombre el punto de vista de Dios: por el contrario, la teología especulativa, hace del punto de vista de Dios, el punto de vista del hombre, o más bien del pensador[582]". Las propiedades esenciales de la esencia divina son las mismas propiedades esenciales de la filosofía especulativa. El punto de vista de Descartes y Leibniz, aún teísta, considera a Dios en su inmaterialidad como algo objetivo, independiente del pensamiento. En cambio, en la lógica hegeliana, los objetos del pensamiento son determinaciones del mismo y de por sí no tienen nada que se encuentre fuera del pensamiento. Lo que es esencia de la Lógica lo es asimismo de Dios. "La diferencia entre el saber y el pensar de Dios que, como forma originaria, precede las cosas y las crea, y el saber del hombre que sigue las cosas como copia de las mismas, no es otra cosa que la diferencia entre el saber a priori, o especulativo y el saber a posteriori o empírico[583]".

La pretensión de la filosofía especulativa de un inicio sin presupuestos está fundada en la aseidad propia de la esencia divina. No hay diferencia entre la esencia absoluta y la esencia de la cual nada es presupuesto. "¿Qué cosa es pues el yo de Fichte, que dice: 'Yo soy absolutamente porque yo soy', qué es el pensar de Hegel, puro y sin presupuestos, sino la esencia divina de la teología y metafísica antiguas, que se ha transformado en la esencia presente, activa y pensante del hombre? La filosofía especulativa, en cuanto realización de Dios, es un poner a Dios, y, al mismo tiempo, la superación, es decir, la negación de Dios; es teísmo y ateísmo al mismo tiempo, porque Dios es Dios -como lo entiende la teología- sólo mientras que viene representado como una esencia autosuficiente, diversa de la esencia de los hombres y de la naturaleza. El teísmo que en cuanto que pone a Dios lo niega al mismo tiempo, y que, recíprocamente, en cuanto negación de Dios es al mismo tiempo la afirmación, es el panteísmo. El teísmo auténtico, el de los teólogos, no es pues otra cosa que el panteísmo imaginario, y el panteísmo no es sino el teísmo verdadero, el teísmo real[584]".

El panteísmo, prosigue el filósofo de Bruckberg, niega a la teología a partir de la

580. G. W. X, 267-269.
581. G. W. IX, 270.
582. *Ibid.*, 272.
583. *Ibid.*, 278.
584. *Ibid.*, 282.

misma teología ya que hace de la materia, negación de Dios, un predicado de la esencia divina. "La divinización del real, de lo que existe materialmente –el materialismo, el empirismo, el realismo, el humanismo– la negación de la teología, en suma, es precisamente la esencia de la edad moderna. El panteísmo no es, por tanto otra cosa que la esencia de la edad moderna ensalzada a esencia divina, a principio de la filosofía religiosa[585]". Spinoza, consecuente con la tendencia materialista social, definió a Dios como materialista. De este modo, haciendo de su filosofía, religión, se transformó en el Moisés de los espíritus libres y de los materialistas modernos. El panteísmo es la negación del principio teológico. El empirismo, niega a su vez, las consecuencias prácticas de la teología. El cometido de la filosofía moderna consistió en negar teórica y directamente la teología que el materialismo había negado indirecta e inconscientemente.

El proceso de divinización de la materia se identifica con el de divinización de la razón. El idealismo es con respecto al panteísmo, lo que éste respecto al teísmo. El panteísta coincide con el idealista, si bien el primero expresa en términos realistas lo que el segundo en términos idealistas. Pero una cosa sólo es real en cuanto es objeto de la conciencia, según el idealismo. La consecuencia es el mundo como producto del yo (Fichte), o producto de la inteligencia (Kant). Pero Kant permanece aún prisionero del teísmo al realizar y negar la teología en la moral, la esencia de Dios en la voluntad. En cambio Fichte es el idealismo kantiano liberado del teísmo. En su opinión, fuera del yo no existe Dios. Pero Fichte ha negado, realizado el teísmo abstracto monoteísta. La negación, la realización del triteísmo sería obra del idealismo absoluto de Hegel. "Fichte es el idealismo teístico, Hegel el idealismo panteístico[586]".

La filosofía especulativa ha logrado realizar, superar la esencia divina a nivel racional, aparte de la realidad. El resultado ha sido la divinización del intelecto. "La voluntad del idealismo kantiano y fichteano es asimismo una pura esencia intelectual, y la intuición que Schelling, en polémica con Fichte, quiere en conexión con el intelecto es sólo fantasía, no es verdad, no se debe pues tomar en consideración[587]". La filosofía moderna es la teología transformada en filosofía. La plenitud de la filosofía moderna es Hegel. La nueva filosofía debe partir de la crítica a Hegel. Como la filosofía especulativa supuso la realización y negación de la filosofía, de igual modo debe actuar la nueva filosofía con respecto a la filosofía precedente. Para la filosofía moderna en general, la esencia verdadera es una esencia inmaterial. Hegel, aun dentro de esta visión filosófica, se distingue por la diversidad de la relación entre las esencias material e inmaterial. Al ser puesta la materia en Dios, como Dios, equivale a negar la existencia de Dios y a afirmar la verdad del materialismo. Hegel con su dialéctica, niega la teología con la filosofía pero asimismo la filosofía con la teología. "La filosofía hege-

585. G. W. IX, 285.
586. *Ibid.*, 293.
587. *Ibid.*, 294.

liana es el último grandioso tentativo de restaurar, con la filosofía, el Cristianismo perdido, caído, y esto, según un procedimiento típico de la edad moderna, identificando el Cristianismo con la negación del Cristianismo[588]".

Se puede establecer un paralelo entre la esencia de Dios, es decir, la esencia humana liberada de los límites naturales, y el idealismo absoluto, liberado del límite racional de la subjetividad, es decir, de la facultad sensible. En este sentido, la filosofía de Hegel es la continuación de Kant y Fichte. La filosofía kantiana supone una contradicción entre pensar y ser, pero superada ésta, tendremos como consecuencia la filosofía de la identidad (Schelling, Hegel). Como la filosofía spinoziana es materialismo teológico, la hegeliana es idealismo teológico. Esta ha objetivado, sustantivado el yo como Dios. Al divinizar el yo se sigue que la conciencia que el hombre tiene de Dios es la autoconciencia de Dios. Hegel, en la tercera parte de la Lógica, ha eliminado toda determinación inherente al pensamiento.

El punto central de la filosofía de la identidad, la identidad de pensar y ser, se identifica con el concepto de Dios entendido como ser cuya esencia contiene la verdad, es decir, se trata de la divinización de la razón. En realidad, el pensamiento absoluto permanece en sí mismo sin llegar a alcanzar al ser. En el pensamiento absoluto, al establecer una total identidad conmigo mismo, elimino la diferencia crítica existente entre el objeto y lo que pienso de él. Lógica consecuencia de esta realidad es que el ser es igual al no-ser, es decir, la nada. El ser de la lógica de Hegel no se diferencia del ser de la metafísica antigua, el cual es un pensamiento abstracto, sin realidad. Pero el ser no es un concepto universal que se pueda considerar separado de las cosas. El ser es idéntico a lo que es. El pensar es sólo posible mediante los predicados que caracterizan la esencia de una cosa. Tanto el ser de la Lógica como el de la Fenomenología se encuentra en contradicción directa con el ser real. En la Fenomenología, la contradicción tiene su expresión entre el esto y el universal, ya que el individuo pertenece al ser y el universal al pensar. Pero, sin embargo, el problema del ser es un problema moral, que pone en cuestión nuestro ser, es una alternativa de vida o muerte.

Si el pensar se apropia del otro del pensar, que es el ser, el pensar reivindica para sí algo que sobrepasa los límites de su naturaleza. La teología, con la identidad de esencia y existencia en Dios, ha motivado esta separación entre el pensar y las propiedades del ser. Además, el influjo de la filosofía neoplatónica ha sido determinante. La filosofía de Platón y Aristóteles, aun teniendo como principio la idea, la razón, ésta tenía sus límites en la materia. Para los neoplatónicos, en cambio, el mundo material carece de realidad, en el mundo inmaterial se encuentra incluso la materia, si bien, pensada, imaginada. La esencia suprema neoplatónica es Dios, que es el pensamiento, el cual, aun siendo esencia conceptual tiene las propiedades de una esencia real. Hegel ha conceptuado, ha racionalizado lo que para los neoplatónicos es representación, fantasía. "Hegel no es el 'Aristóteles alemán o cristiano', sino el Proclo alemán. La filosofía absoluta es el renacimiento de la filosofía alejandrina. Según una expresa afirmación

588. G.W. IX., 294

de Hegel[589], la filosofía absoluta no es la de Aristóteles, o en general la de la antigüedad pagana, sino la filosofía alejandrina, que es cristiana aunque mezclada con ingredientes paganos y que aún es abstracta con respecto a la autoconciencia concreta[590]". Para la teología neoplatónica, el objeto es la esencia objetivada del hombre, del sujeto. Pero el Dios neoplatónico es superior a cualquier esencia ya que ésta aún se halla determinada por el hecho de ser esencia. El neoplatónico pretende la identificación con este Dios, por lo cual el éxtasis es el acto psicológico supremo. Este estado, objetivado como esencia, es la esencia divina. Los neoplatónicos, con su abstracción humana, proyectada como figura alegórica en la esencia divina, se distinguen de los epicúreos, estoicos, escépticos, en que estos, aun buscando con ansiedad la libertad, la autonomía, la felicidad, no olvidan que el fundamento de esta realidad es el hombre concreto y real.

"La afirmación por la cual concepto verdadero es solamente el concepto concreto, el concepto que lleva en sí la naturaleza del real, expresa el reconocimiento de la verdad del concreto o real[591]". Hegel es un realista, pero un realista idealístico, abstracto. En su opinión, objeto de la filosofía es sólo lo que es, pero este es, es sólo abstracto, pensado. "Reconocer la luz de la realidad en la oscuridad de la abstracción es una contradicción -quiere decir, afirmar el real, negándolo. Sólo la nueva filosofía, que reconoce el concreto como verdadero no *in abstracto*, sino *in concreto*- que reconoce el real en su realidad, es decir, en un modo que corresponde a la esencia del real, y hace de él el principio y el objeto de la filosofía es, por consiguiente, la verdad de la filosofía hegeliana, y en general de la filosofía moderna[592]". Como según la teología, el Dios anterior a la creación, por medio de ésta, se revela, se mundaniza, igualmente ha de hacerse con la idea hegeliana. La realización de la idea, el realismo, es la justificación de la nueva filosofía. "La verdad de la idea es que ésta es real, que ésta existe: es la existencia la que se transforma en criterio de verdad, sólo lo que es real es verdadero[593]". Lógica consecuencia es la no identificación de lo real con lo pensado. Lo sensible es la realidad, la verdad de la idea. Hay que invertir los términos: no es la idea el sujeto y la sensibilidad el predicado, sino viceversa. Esta inversión de términos es la base de la nueva filosofía y de la nueva moral.

"El real en su realidad o en cuanto real es el real como objeto del sentido: es el sensible. Verdad, realidad, sensibilidad son idénticas. Sólo un ente sensible es un ente real, verdadero, sólo la sensibilidad, verdad y realidad. Sólo por medio de los sentidos viene dado un objeto en sentido auténtico, no a través del pensar por sí mismo. El objeto dado con el pensar o idéntico al pensar es pensamiento solamente. Donde no hay

---

589. Cf. *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*, III, 1, pp. 89-92.
590. G. W. IX, 311.
591. *Ibid.*, 313.
592. *Ibid.*, 314.
593. *Ibid.*.

sentido, no hay ente ni objeto real[594]". Utilizando la nomenclatura fichteana, el yo, para captar otro yo, debe servirse del propio no-yo. Pero el paso del yo-personal al no-yo se realiza por medio de los sentidos. El problema insoluble para la filosofía abstracta de la recíproca acción de esencias autónomas, encuentra una explicación en la sensibilidad. "La nueva filosofía considera y entiende el ser como es para nosotros, no sólo como una esencia pensante, sino como una esencia realmente existente; el ser, por tanto, como objeto del ser, como objeto de sí mismo. El ser como objeto del ser - y sólo este ser es ser verdadero y merece el nombre de ser - es el ser del sentido, de la intuición sensible, de la sensación, del amor. El ser es, por tanto, un misterio de la intuición, de la sensación, del amor[595]". Las sensaciones humanas no se valoran ya sólo como valores empírico-antropológicos sino que adquieren un valor ontológico-metafísico-ético. El amor es la auténtica prueba ontológica de la existencia de un objeto en sí, no como pensado. La nueva filosofía y la nueva moral, fundadas en el amor, en la sensación, son la esencia de ambos elevados a nivel de conciencia. La verdad de la filosofía antigua es el pensamiento, la de la nueva es el amor.

Para la filosofía antigua, la esencia humana es fundamentalmente una esencia pensante, para la nueva filosofía, una esencia real, sensible. Cierto que la filosofía antigua reconocía la verdad de la sensibilidad pero sólo abstractamente, la nueva filosofía, en cambio, es una filosofía de los sentidos. El *cogito ergo sum* constituye la certeza de la filosofía antigua. Pero de esta autoconciencia, sólo pensada por medio de abstracción, se puede incluso dudar. En cambio, no admite ningún género de dudas lo que es objeto de la intuición sensible. Verdadero y divino es lo que no necesita ser demostrado, lo que es evidente, es decir, sensible. La mediación hegeliana está en contradicción con la verdad de la nueva filosofía que es idéntica con lo inmediato. Lo que para el talento constituye un objeto del pensar, para el genio, sin embargo, es un objeto de la sensibilidad. La filosofía antigua, al circunscribir los sentidos a la esfera de lo fenoménico, ha hecho del absoluto el objeto del arte, pero habida cuenta de que el arte representa la verdad de lo que es sensible, el sentido viene a resultar el órgano del absoluto.

La nueva filosofía y la nueva moral para sintonizar con la etapa futura de la humanidad deben reflejar la disolución total de la filosofía especulativa y de la religión en la esencia del hombre en su totalidad. "La vieja filosofía tiene una doble verdad -la verdad para sí, que ignora al hombre, es decir la filosofía, y la verdad para el hombre, es decir la religión. La nueva filosofía por el contrario, siendo filosofía del hombre y también, por su esencia, filosofía para el hombre;- esa tiene una tendencia eminentemente práctica, y práctica en el sentido más elevado de la palabra, y todo esto sin perjudicar la dignidad y la autonomía de la teoría, más bien en el más íntimo acorde con

594. G.W. IX., 316.
595. *Ibid.*, 317.

ella. La nueva filosofía toma el puesto de la religión, es en verdad ella misma religión[596]".

Como la intuición sensible es la esencia, la forma del arte, igualmente lo es de la religión cristiana. La filosofía especulativa ha entendido la religión y el arte fuera de la luz de la realidad, en la reflexión. El hombre alcanza la autoconciencia a través de la intuición sensible que el hombre tiene del hombre. Todo puede ser percibido, mediata o inmediatamente por los sentidos. El empirismo, con razón, encuentra el origen de las ideas en los sentidos, pero se olvida del objeto más esencial de los sentidos, el hombre. El idealismo, actúa rectamente al deducir del hombre las ideas. Se equivoca al deducirlas de un yo que no ha percibido con los sentidos un tú. "Las ideas surgen sólo en la comunicación, de la conversación del hombre con el hombre. A los conceptos, y en general a la razón, no se llega por uno sólo sino por medio de dos. Dos seres humanos son necesarios para engendrar a uno en sentido espiritual y físico: la comunidad del hombre con el hombre es el primer principio, es el criterio de verdad y de universalidad. Incluso la certeza del existir de cosas diversas de mí y que se hallan fuera de mí es mediata, a mis ojos, sólo de la certeza del existir de otro hombre además de mí. Dudo de lo que veo por mí sólo, y es cierto sólo lo que también el otro ve[597]".

En el ámbito de la sensibilidad están comprendidas las diferencias existentes entre esencia-apariencia, especulativo-empírico. No separando el entendimiento de los sentidos, en el sensible se hallará lo suprasensible, es decir, el espíritu y la razón. La intuición sensible, inmediata, sigue a la representación y a la fantasía. El cometido de la ciencia es objetivar lo invisible al hombre común. Hoy, la humanidad, como en otra época Grecia, ha dado un giro determinante alejándose de las representaciones imaginarias y volviendo a la intuición sensibble del real. De este modo, el hombre ha vuelto al valor ético clásico del encuentro consigo mismo.

"Espacio y tiempo no son sencillamente formas fenoménicas, son condiciones esenciales, formas de la razón, leyes tanto del ser como del pensamiento[598]". La determinación espacial es la base de cualquier otra determinación de la razón. Al espacio, a la naturaleza en general, Hegel le atribuye una determinación negativa. Pero la extraneidad espacial fundamenta la verdad de las diferencias lógicas. El pensamiento real lo es en el espacio y en el tiempo. Las leyes de la realidad son asimismo leyes del pensamiento. La unidad inmediata de determinaciones opuestas es factible sólo en la abstracción. En la realidad, los opuestos están conectados con un *terminus medius*, que es el objeto, es decir, el sujeto de los opuestos. "El único medio que consiente unificar sin contradicción en una y misma esencia determinaciones opuestas y contradictorias es el tiempo[599]".

Sólo el pensamiento que es determinado por la intuición sensible merece ser lla-

---

596. G. W. IX, 340.
597. *Ibid.*, 324.
598. *Ibid.*, 326.
599. *Ibid.*, 329.

mado real y objetivo. El pensar absoluto, ajeno a lo sensible, no sale de la identidad del pensar consigo mismo. La intuición sensible deja las cosas en su libertad ilimitada, en cambio, el pensar les impone unas leyes tales que incluso resultan despóticas. El círculo es el símbolo de la filosofía especulativa. Sin embargo, la elipse, es el símbolo de la filosofía de lo sensible, de la intuición. Las determinaciones que aseguran un conocimiento real, no son las lógico-metafísicas, que no determinan al objeto, sino aquéllas que determinan el objeto con el objeto mismo. Hegel ha actuado consecuentemente al transformar las determinaciones lógico-metafísicas en determinaciones autónomas, haciéndolas pasar de predicados a sujetos, atribuyendo de este modo a la metafísica o lógica un saber autosuficiente, divino. Sería, no obstante, contradictorio, aplicar estas determinaciones lógico-metafísicas a las ciencias concretas ya que aquéllas suponen determinaciones de las cosas reales. La nueva filosofía y la nueva ética tienen como objeto la esencia total y real del hombre.

La nueva filosofía no se basa sólo en la verdad de la razón sola, sino en la verdad del hombre integral. Naturalmente, dentro de la integridad humana, la razón es un elemento determinante. "Mientras la filosofía antigua decía: sólo lo racional es lo verdadero y lo real, la nueva filosofía dice: sólo lo humano es lo verdadero y lo real; pues sólo lo humano es lo racional: el hombre es la medida de la razón[600]".

"La unidad de pensar y ser tiene sentido y es verdadera sólo si el hombre viene entendido como el fundamento, el sujeto de esta unidad[601]". La consecuencia lógica de esta realidad es que el filósofo no debe ser tal diferenciándose del hombre. El pensar no es la actividad de una facultad humana separada del conjunto-hombre. Sólo el pensar especulativo es un pensar fuera del hombre, fuera del mundo. "La nueva filosofía es la reducción completa, absoluta, coherente de la teología en antropología; la teología viene pues reducida no sólo como en la filosofía antigua, en la razón, sino también en el corazón, o, brevemente, en la esencia total y real del hombre[602]".

Esta reducción es realizada por Feuerbach como una necesidad de la filosofía especulativa, como la verdad de la misma. La distinción hombre-animal no es causada solamente por la capacidad pensante de aquél sino que es una consecuencia del conjunto de la naturaleza humana. El hombre no es un ser particular como el animal, sino que se caracteriza por su universalidad, su ilimitación y su libertad. "La nueva filosofía hace del hombre, con inclusión de la naturaleza, como base del hombre, el objeto único, universal y supremo de la filosofía y hace por tanto de la antropología, con inclusión de la fisiología, la ciencia universal[603]".

El hombre es tal cuando no excluye nada que sea esencialmente humano. *Homo sum, humani nihil a me alienum puto:* éste es el lema ético del nuevo filósofo. "El

600. G. W. IX, 333.
601. *Ibid.*.
602. *Ibid.*, 335.
603. *Ibid.*, 337.

punto de vista natural del hombre, el de la diferencia entre el yo y el tú, sujeto y objeto, es el punto de vista verdadero y absoluto; por consiguiente, es el punto de vista de la filosofía[604]". La filosofía no es un acto absoluto, un acto puro sin sujeto, es un acto del sujeto humano. El hombre es esencialmente cabeza y corazón y de acuerdo con esta realidad, la filosofía debe ser esencialmente dualística. La unidad de cabeza y corazón se realiza por medio de la identidad de los objetos de ambos: el hombre. De esta forma, la nueva filosofía y la nueva ética son la unidad racional de cabeza-corazón, de pensar-vida.

La verdad es la totalidad de la vida y esencia humanas. La esencia del hombre se halla en la comunidad, la cual se fundamenta en la diferencia del yo con el tú. La vida en común es libertad e infinitud. La unidad del yo con el tú, es Dios. El filósofo absoluto, remedando al monarca absoluto, al Dios absoluto, declara: La verdad, el ser soy yo. Por el contrario, el filósofo humano, aun cuando filosofa, exclama: Soy hombre con los hombres. "La verdadera dialéctica no es un monólogo del pensador solitario consigo mismo, es un diálogo entre el yo y el tú[605]". El misterio de la trinidad es el símbolo de la vida social, de la vida colectiva, de la necesidad del yo por el tú. La verdad y la perfección sólo se dan en la relación y en la unidad de entes consubstanciales. El principio supremo de la nueva filosofía moral es la unidad del hombre con el hombre.

604. G. W. IX, 337.
605. *Ibid.*, 339.

Capítulo VI

PREVALENCIA DE LA SENSIBILIDAD. ETAPA MATERIALISTA- EUDEMONISTA. (1844 - 1872).

"El materialismo
es la única base sólida
de la moral".
(G. W. XI, 111).

A.- INTRODUCCIÓN.

A lo largo de nuestra monografía queda patente una constante feuerbachiana: su actitud dinámico evolutiva y su tensión e insatisfación internas que le impelen a la búsqueda y estudio de los aspectos no suficientemente profundizados. La tercera etapa de la producción filosófica del pensador de Bruckberg está caracterizada por su interés por la naturaleza y las implicaciones de la misma en la filosofía moral. Liberado de la servidumbre del sistema hegeliano, descubriendo en el ser humano al *ens realissimum* de la nueva filosofía, faltaba la consideración filosófica en profundidad de la naturaleza para disponer de una percepción global de la realidad. Esta etapa naturalista feuerbachiana no excluye la temática en otros momentos del devenir intelectual de Feuerbach como[606] hemos comprobado, por ejemplo, en *Das Wesen des Christentums*[607], en las

606. Para la comprobación de las implicaciones de adhesión de Feuerbach a la naturaleza y la consecuente distancia de Hegel, cf.: P. CORNEHL, *Feuerbach und die Naturphilosophie. Zur Genese der Anthropologie und Religionskritik des jungen Feuerbach*, in: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, XI (1969) 37 93.

607. Cf. G. W. V, 170 ss.: *El secreto de la naturaleza en Dios*.

Vorlaufige Thesen[608] y en los *Grundsatze* der *Philosophie der Zukunft*[609]. Incluso en el período especulativo hegeliano es aludida la realidad de la naturaleza, si bien dentro de la dicotomía que evidencia el ser la base del hombre, pero que, al mismo tiempo, por ser una entidad que carece de pensamiento, no halla semejanza con el ser humano: "Una cierta oscura armonía de las cosas y del pensamiento, cuya causa hay que hallarla sólo en el pensamiento objetivo, la cual debe necesariamente preceder a la conciencia[610]". El mismo Feuerbach ante el auditorio de Heidelberg que escuchaba sus *Lecciones sobre la esencia de la religión* (1848), expresaba el giro naturalista que había experimentado su reflexión filosófica: "Si yo sinteticé una vez mi enseñanza en la frase: la teología es antropología, debo añadir como complemento: y fisiología. Mi enseñanza o intuición se resume, así pues, en dos palabras que se implican mutuamente: naturaleza y hombre[611]".

En el elenco de justificaciones clarificadoras de la evolución materialista-eudemonista de nuestro autor se hallan su prolongada estancia en un ámbito rural de la Franconia alemana[612] y su creciente interés y valoración de las ciencias de la naturaleza[613] como elementos interpretativos de la realidad humana. Esta nueva perspectiva gnoseológica le induce a fundamentar el principio de la religiosidad humana: el sentimiento de dependencia[614], no tanto en el ámbito antropológico-subjetivo sino en elementos objetivo-antisubjetivos. Concluye estableciendo una identidad entre la dependencia, implícita en el sentimiento religioso, y la dependencia, ineludible, que vincula al hombre con la natualeza[615].

En la radicalidad de la adhesión de las posiciones materialistas-eudemonistas del Feuerbach de esta etapa no son ajenas las críticas mordaces recibidas por M. Stirner y que se circunscriben a patentizar una insuficiente rotundidad del ateísmo feuerbachiano, denominado *piadoso*[616], y a evidenciar una sustitución de los predicados divinos por otros meramente humanos. El *Gattungswesen*[617] de Feuerbach hace las veces del Dios cristiano y su *homo homini Deus*, se constituye en ser supremo religioso y moral. En cualquier caso, la religión no desaparece. Experimenta un simple desplazamiento[618].

La crítica de Stirner a Feuerbach tuvo un efecto ambivalente. Por una parte contribuyó a una precisión feuerbachiana ante los malentendidos stirnerianos. Los predi-

---

608. Cf. G. W. IX, 249-251. 252. 262 : "Todas las ciencias deben fundarse en la naturaleza...".
609. *Ibid.*, 316. 337.
610. S. W. XI, 34.
611. G. W. VI, 28 - 29.
612. Cf. G. W. X, 170.
613. *Ibid.*, 171.
614. Cf. C. ASCHERI - C. CESA, *Introduzione*, in: *Feuerbach. Essenza della religione*, pp. 19-20.
615. Cf. S. W. XIII, 388, nota 37.
616. Cf. G. W. IX, 427-428.
617. Esta interpretación de Dios fue desarrollada por Feuerbach, como hemos visto anteriormente, sobre todo en *Das Wesen des Christentums*, cf. G. W. V, pp. 28-45.
618. Cf. M. STIRNER, *El único y su propiedad*, I, P. 67.

cados divinos, en opinión de Feuerbach, deben ser mantenidos no como propiedades de un ser extraño, sino "como predicados de la naturaleza y de la humanidad –cualidades naturales, humanas– que son[619]". Por otra, estimuló al filósofo de Bruckberg, en su afán de demostrar los límites del individuo, a evidenciar la dependencia de éste de una realidad objetiva, la cual no será ya la esencia del género humano sino la naturaleza.

Para Feuerbach, la naturaleza es algo inmediato a los sentidos, no necesitado de deducción racional. "La naturaleza es algo inmediato, sensiblemente seguro, algo indudable[620]". Rechaza la versión del idealismo absoluto, para quien la naturaleza es un producto del espíritu. Asimismo muestra su disconformidad con la metafísica antigua, la cual la entiende como un ser abstracto en oposición real con los seres existentes. Para nuestro pensador, "naturaleza...es todo lo que ves y lo que no procede de las manos y pensamientos humanos. O si nos dirigimos a la anatomía de la naturaleza, naturaleza es el conjunto de esencias o cosas, cuyos efectos, expresiones o manifestaciones (en los que consiste y se manifiesta precisamente su esencia y existencia) tienen su fundamento, no en pensamientos, intenciones o decisiones voluntarias, sino en causas y fuerzas astronómicas o cósmicas, mecánicas, químicas, físicas, fisiológicas u orgánicas[621]".

Feuerbach entiende la naturaleza como un ser autónomo y autosuficiente, dotado de leyes propias que le convienen a su necesidad y a su desenvolvimiento. Para expresar gráficamente su pensamiento se sirve de la imagen de la república. Como en una república sólo imperan las leyes que expresan la voluntad del pueblo, igualmente las leyes existentes en la república de la naturaleza son las que corresponden a la esencia de ésta. "La naturaleza es una república, un resultado mutuo, necesario y engendrador, una esencia o fuerzas que trabajan de consuno pero que son igualmente competentes[622]". La autosuficiencia de la naturaleza, la exclusión por principio de un ser extraño y transcendente, que regule con sus leyes creadoras la existencia de lo natural, es una consecuencia lógica de las conclusiones feuerbachianas en el campo de la filosofía de la religión: lo que los hombres entienden por Dios es sólo un producto de su propia fuerza de imaginación; todo ser que transcienda lo sensible es un producto imaginativo pero carente de realidad. "El mundo, la naturaleza es sólo explicable, encontramos sólo un razonable fundamento de su existencia, buscamos a un tal (fundamento) de otro modo, si sabemos que no hay ninguna existencia fuera de la naturaleza, que no hay otra sino una existencia corporal, natural, sensible, si entendemos que la naturaleza estriba en sí misma, si sabemos que la cuestión por el fundamento de la naturaleza se identifica con la cuestión del fundamento de la existencia. Pero la pregunta de por qué existe algo, es una pregunta idiota[623]". Además, prosigue Feuerbach, el plantea-

619. G. W. IX, 428.
620. G. W. VI, 162.
621. *Ibid.*, 105.
622. *Ibid.*, 155.
623. *Ibid.*, 162.

miento de la existencia de un creador del mundo es una involución a la época mítico-infantil de la humanidad y extraña al progreso científico que, al aclarar el por qué de las cosas, elimina la visión teológica del mundo sustituyéndola por una intuición secularizada. "La fe o la representación de que un Dios sea el creador, mantenedor y regente del mundo -una representación, la cual el hombre ha deducido sólo a partir de sí mismo, a partir del régimen político y que ha transmitido a la naturaleza -, se relaciona con el conocimiento primitivo de la naturaleza por parte de los hombres; radica, así pues, en la época infantil de la humanidad, aunque se ha mantenido hasta nuestros días y en su lugar sólo hay en cuanto menos una verdad subjetiva, en la cual el hombre, en su candidez e ignorancia religiosas, atribuye a Dios todos los fenómenos y efectos de la naturaleza[624]".

A causa de su interpretación teleológica de la naturaleza, nuestro filósofo, en la preparación de la 1ª edición de sus *Samtliche Werke* (1846), retoca a través de notas y aditamentos sus pasados pensamientos idealistas imprimiéndoles su impronta sensible-ametafísica propia del tercer período que nos ocupa. Una tipificación de esta realidad ocurre al final de su tratado sobre Spinoza, dentro de la *Geschichte der neuern Phiosophie*, aún a pesar de las varias veces mencionadas simpatía y admiración por lo consecuente de la vida del filósofo de Amsterdam. Feuerbach entiende como ilógico el panteísmo profesado por Spinoza que identifica a Dios con la naturaleza. ¿Por qué quieres ser tú teísta siendo materialista, o naturalista siendo al mismo tiempo teísta? ¡Hay que acabar con esta contradicción! La consigna de la verdad no es *deus sive natura* sino *aut deus aut natura*. Donde se identifica o confunde a Dios con la naturaleza o viceversa, ésta con Dios, no existe ni Dios ni naturaleza, sino una esencia mística, anfibia e híbrida. Este es el defecto fundamental de Spinoza[625]". Nuestro pensador excluye pues la relación necesaria entre Dios-naturaleza. Más bien, entre ambas realidades no puede haber sintonía. "A veces se ha dicho: el mundo es ininteligible sin Dios: pero es precisamente lo contrario; si existe un Dios entonces resulta ininteligible la existencia de un mundo; pues entonces éste es totalmente superfluo[626]". La naturaleza, en este sentido es la verdad, la plenitud del individuo existente y fuera de ella no hay otra existencia. "Naturaleza es todo lo que se le presenta al hombre como fundamento y objeto de su vida, prescindiendo de las insinuaciones sobrenaturales de la fe teísta. La naturaleza es la luz, la electricidad, el magnetismo, el aire, el agua, el fuego, la tierra, el animal, la planta, el hombre en cuanto esencia que opera necesariamente y de forma inconsciente. Para el concepto de naturaleza no exijo nada más; no incluye, por tanto, nada místico, nebuloso o teológico[627]".

En la opinión de Feuerbach, entre naturaleza y hombre hay una mutua reciprocidad. El hombre es un ser dependiente de la naturaleza, de la que recibe su origen y su

---

624. G.W. VI., 158.
625. G. W. II, 454.
626. G. W. VI, 161-162.
627. *Ibid.*, 104-105.

existencia, pero a su vez, la naturaleza adquiere los efectos cualitativos de personal, consciente e inteligente por mediación del ser humano. "La esencia que en mí presupone al hombre, la esencia, la cual es *la causa* o el fundamento del hombre, a la cual debe agradecer su surgimiento y existencia. es y se llama en mí no Dios -una palabra mística, indeterminada, equívoca- sino naturaleza, una palabra y esencia claras, sensibles, unívocas. Pero la esencia en la que la naturaleza se transformará en un ente personal, consciente, inteligente, es y se llama en mí, el hombre. La esencia inconsciente de la naturaleza es para mí la esencia eterna, incausada, primera temporalmente, no cualitativamente, es decir, física, pero no moralmente; la esencia consciente humana es para mí la esencia dependiente u originada, posterior en cuanto al tiempo, pero anterior a la naturaleza en cuanto a su rango o categoría[628]".

Como se aprecia, en esta mutua interdependencia hombre-naturaleza, el solitario de Bruckberg se mantiene en una postura con perspectiva nítidamente antropocéntrica. La actividad intelectual, mediatizada por los sentidos, tiene por objeto lo sensible, lo natural. De este modo, en la escala intelectual de valores, adquieren el primado la práctica y la vida con respecto a la teoría y a la reflexión respectivamente. Así pues, la ciencia universal es una integración antropo- fisiológica[629]. Con esta declaración programática, Feuerbach se hacía portavoz y quería ofrecer una posible solución a la corriente teórica que arrancando del s. XVIII y teniendo como exponentes a J.-J. Rousseau y F. Schiller había abogado por ofrecer una visión integral del ser humano, evitando la radicalización y unilateralidad en la consideración del mismo.

Nuestro pensador opina que el comienzo de la vida coincide con el surgir de las condiciones que la hacen posible como asimismo su desaparición significa el agotamiento de las mismas. En este sentido, el comienzo de la vida es el resultado de un proceso evolutivo que se origina en la naturaleza tanto orgánica como inorgánica[630]. Feuerbach entiende la materia, lo natural, como fundamento del espíritu. Pero a su vez este fundamento es autónomo, absoluto, no depende de ningún otro. El espíritu es lo superior en el hombre. Es "la nobleza del género humano[631]", a través de la cual, el ser humano se distingue del animal. "Pero lo primero humano no es por ende de modo natural o a causa de la naturaleza lo primero. Por el contrario, lo superior, lo más pleno es lo último, lo posterior. Hacer del espíritu el principio es una inversión del orden natural. Pero a la vanidad humana, al amor propio y a la ignorancia les agrada esto... El instinto humano de deducir su espíritu de Dios, es decir... de atribuir al espíritu una existencia primordial, una pre-existencia, una existencia anterior a la naturaleza, es idéntico con el sentimiento, con el cual una vez razas nobles, sobre todo entre pueblos antiguos, los cuales se creían de raza más noble que otros pueblos contrincantes suyos, agitándo-

628. G. W. VI, 29.
629. Cf. G. W. IX, 337.
630. Cf. G. W. X, 26. 27.
631. G. W. VI, 175.

se...con su existencia, con su historia a fin de atribuirse un origen divino inmediato[632]".

Como observa el estudioso feuerbachiano M. von Gagern[633], al indicar Feuerbach que lo superior, lo pleno es siempre lo último, lo posterior, el resultado, reproduce la herencia hegeliana recibida. Pero con todo, escapa a nuestro pensador que un pensamiento teleológico sin transcendencia, sin dialéctica, carece de sentido. A salvar esta aporía feuerbachiana no ayuda su afirmación de que se trata de una inversión del orden natural la pretensión humana de hacer derivar la naturaleza del espíritu y de atribuir la misma a vanidad e ignorancia[634].

El materialismo de Feuerbach trata de comprender al hombre en la totalidad de su ser viéndolo como un elemento integrante de la realidad cósmica y limitándolo a su corporeidad en donde se manifiesta la naturaleza toda y que constituye el principio individualizador, la fuerza negadora, limitadora, sin la que no puede pensarse ninguna personalidad.

La concepción materialista de Feuerbach tiene un carácter práctico y trata de comprender al hombre desde una perspectiva realista que abarca tanto los ideales como el dolor. Pero, con todo, el materialismo tiene también una dimensión liberalizadora, ya que en su naturaleza debe encontrar el hombre el estímulo para superar la ambivalencia planteada entre los anhelos y la finitud.

La inspiración religiosa –reforma protestante luterana– del materialismo de Feuerbach le permite su diferenciación con otras formas de materialismo que tienen sus fuentes en la historia, la naturaleza o la ciencia. Su objetivo es llevar hasta las últimas consecuencias la desmitificación iniciada con la reforma protestante. Por consiguiente, sus centros de interés lo constituirán las ideas religiosas que, en la opinión de Feuerbach, no son otra cosa que proyecciones fantásticas de las cualidades y límites del ser humano.

La tarea desmitificadora de las ilusiones religiosas llevada a cabo por Feuerbach, constituye la base de su planteamiento ético que se funda en la reducción y recuperación antropológica de los valores que constituían el feudo de la teología y que serán el fundamento de la nueva filosofía preconizada por nuestro filósofo.

En esta tercera etapa de su devenir filosófico, Feuerbach mantiene la autonomía de la ética tal y como la habían planteado P. Bayle y Kant, pero añade, como consecuencia de su adhesión al materislismo, una profunda valoración de la teoría de la felicidad como un elemento clave en la interpretación de la nueva moralidad.

El hombre a quien Feuerbach constituye en medida de la moral es el hombre sensible, es decir, el hombre que conexiona equilibradamente sus tendencias de todo orden en base a la sensibilidad (*Sinnlichkeit*). Con todo, esta posición no implica una adhesión a una ética materialista absoluta e irracional.

---

632. G. W. VI, 175.

633. M. VON GAGERN, *L. Feuerbachs Philosophie und Religionskritik. Die 'Neue' Philosophie*, pp. 229-230.

634. Cf. M. CABADA CASTRO, *El humanismo premarxista de L Feuerbach*, pp. 77 - 120.

Una de las estructuras fundamentales que se patentizan en un estudio profundo de la naturaleza del ser humano, es, según Feuerbach, la tendencia a la felicidad que identifica con la voluntad. Esta identificación entre voluntad y tendencia a la felicidad tiene implicaciones éticas ya que la moralidad sin felicidad es un concepto que carece de sentido.

El interés feuerbachiano por la naturaleza y por las ciencias en general, específico de esta etapa de su devenir filosófico tiene un objetivo claro: confirmar científicamente lo ya atisbado mediante el recurso al método genético-crítico, es decir, la desmitificación de las ilusiones religiosas a través de la evidencia de la motivación práctica que las hace surgir. Un exponente de esta realidad es la escasa o nula atención de la filosofía moderna-especulativa a las exigencias del cuerpo en general y a la inmediatez sensible, sacrificadas en aras del interés práctico-religioso que suscita la inmortalidad.

"Todos los intentos de los espiritualistas de explicar o de hacer comprensible de algún modo la relación entre cuerpo y alma han naufragado y debían naufragar, ya que el verdadero sentido y la intención verdadera del espiritualismo no es la unión del alma con el cuerpo, al menos con el cuerpo material, real, no fantástico, antes bien la separación de ella del cuerpo. El espiritualismo es la doctrina psicológica definida y preordenada para una vida diversa futura, no para la vida presente. El alma es pensada ya en el cuerpo sin corporeidad para poder existir sin cuerpo después de la muerte. El deseo de una vida independiente de la muerte del cuerpo es la matriz de una esencia distinta del cuerpo. Inmortalidad e incorporeidad son una sola cosa[635]".

En los escritos posteriores a 1843, Feuerbach sostiene que la moral, aun oponiéndose a la religión, no sólo conecta (*sich anknüpft*) sino que se fundamenta (*sich stützt*) en ella. Esta posición feuerbachiana implica que la moral o se fundamenta sobre el egoísmo, sobre el amor de sí, sobre el instinto de felicidad o carece de fundamento[636]. Asimismo en estos escritos y como consecuencia de una mutación del interés por el Cristianismo hacia las religiones naturales y al paganismo de la antigüedad clásica se propone la distinción entre corazón (*Herz*) y ánimo (*Gemüt*), entre los deseos limitados de los filósofos griegos y los deseos ilimitados de los cristianos, entre el egoísmo finito y el infinito.

Feuerbach siente la necesidad de dar una exposición directa y sistemática de los principios del eudemonismo y al mismo tiempo definir su sentido mediante una confrontación crítica con la ética de Kant y de Schopenhauer. De aquí su proyecto, que le ocupó por un decenio de un tratado sobre el querer que, rebatiendo los argumentos paradigmáticos de la Crítica de la razón práctica proporcionara una explicación diversa de los fenómenos morales[637].

635. S. W. X, 174.
636. G. W. VI, 635.
637. Cf. G. W. XI, 98, 99.

La nueva ética propuesta por Feuerbach al unir voluntad e instinto de felicidad aporta la clave para una auténtica y eficaz acción política de liberación. "Si los alemanes han alcanzado hoy sólo una libertad idealista, esto se debe, entre otros motivos, al hecho de que han concebido la libertad sólo en contraste con el instinto de felicidad, aunque se han visto forzados, pero en la sede equivocada y *trop tard*, a ajustar este contraste. Sólo la libertad fundada sobre el instinto de felicidad - y por cierto no de algunos sino de todos - es una potencia política popular y por ello irresistible[638]".

Para Feuerbach la moralidad no puede estar en contradicción con la vida. "Lo que es la norma o, más bien, la ley de la vida, es también la ley de la moral o debe serlo al menos, si esta no quiere ser un mero ente de razón...no puedo vivir, si no hago de mi propio bien, mi utilidad o ventaja la razón determinante de mi voluntad..[639]". La experiencia y valoración de la vida y felicidad propias impelen a estimar las del otro[640]. El egoísmo es una componente estructural humana que hay que ponderar adecuadamente a la hora de un planteamiento ético. Pero el egoísmo que menciona Feuerbach es el "egoísmo sano, en conformidad con la naturaleza, necesario, inevitable e idéntico con la vida[641]". El egoísmo que respeta el de los demás, el que excluye todo egoísmo exclusivista es el egoísmo que propugna Feuerbach[642].

La antropología materialista, basada en los impulsos y en su armónica satisfacción dentro de la naturaleza, implica la exigencia de una ética sensualista, eudemonista, egoísta, que armoniza los intereses individuales con los colectivos, que prima a la voluntad identificada con el instinto de felicidad.

La última etapa filosófica de Feuerbach se sitúa en un contexto ambiental caracterizado, entre otros aspectos, por la revolución alemana del 1848 que implicó el triunfo temporal de las pretensiones sociales y libertarias. Otro elemento que distingue a la época es la dirección positivista-pragmática de todo el ámbito del saber que afectó incluso a la filosofía considerada menos como teoría que como praxis transformadora de la realidad. La dificultad máxima para la nueva mentalidad materialista estaba constituída por la religión a la que se trató de eliminar no sólo en su base fundamental - la fe en Dios - sino también en todas sus estructuras.

Como consecuencia de la primacía de la praxis y de la inmanencia dominante, la ética, se desvincula de la religión y tomando como base únicamente al hombre aporta una gama nueva de valores que buscan una respuesta a cuestiones como libertad, deber moral, bien, mal, etc.

La gran figura del momento histórico es A. Schopenhauer del que Feuerbach leyó con esmero sus obras. Aunque, obviamente, no podía concordar con el hecho de poner la verdadera realidad en el infinito relegando a apariencia el mundo de las cosas limi-

638. S. W. X, 112.
639. *Ibid.*, 117.
640. Cf. S. W. X, 275.
641. S W. X, 257.
642. Cf. S. W. VIII, 387.

tadas ni a identificar noúmeno con voluntad irracional unida a una visión radicalmente pesimista. Con todo, estas discrepancias no supusieron una falta de sintonía en otros puntos tales como las relaciones entre cuerpo y alma.

Los escritos de la tercera etapa, junto a una pérdida de atractivo, se caracterizan por un radicalismo ascendente. En esta etapa, en la crítica al fenómeno religioso, a la realidad del hombre se antepone la realidad de la naturaleza. Además las perspectivas feuerbachianas se amplían y se centran no tanto en la teología y en el Cristianismo sino en el fenómeno religioso en general. Con todo, la religión sigue siendo el tema primordial de su especulación si bien planteado en un contexto gnoseológico más amplio, el de la naturaleza considerada en su totalidad. Esta nueva perspectiva no devalúa al hombre sino que lo pospone a la naturaleza ya que engloba la singularidad óntica humana. Otra característica del momento que nos ocupa es la acentuación de la problemática moral atea profundizando en aspectos reclamados por la mayor autonomía de la ética con su clásica vinculación con la religión.

Los escritos de la tercera etapa continúan con la problemática religiosa y, apoyándose en un gran aparato científico de citas, tienen como objetivo hacer de la naturaleza la esencia de la religión. La ética, más explícita en estas obras, tiene como fundamento el instinto de felicidad que armoniza al yo (derecho) y al tú (deber). Voluntad e instinto de felicidad son idénticos, por ello la libertad dispone de toda su potencia cuando está basada en éste.

La moral feuerbachiana de la etapa eudemonista es deducida de la unión del yo con el tú. Como lo bueno y lo malo están íntimamente unidos con la afirmación - negación del instinto de felicidad, la ley moral se fundamenta asimismo en el instinto de felicidad del tú. En este contexto la función de la conciencia no es otra que representar el instinto de felicidad del otro basándose en el propio. El modelo de las relaciones interhumanas lo constituye el amor conyugal "como instinto de felicidad del hombre que sólo se satisface con la realización del instinto de felicidad del otro[643]".

La fundación de la moral y de la sociedad en el instinto natural del hombre sólo se puede garantizar cuando la extensión de éste en los diversos yo no es desproporcionadamente amplio. La pretensión feuerbachiana de la nueva moral no se apoya en la base de nuevas instituciones sino en la formación de una nueva conciencia. Las instituciones son una realidad inútil cuando no van acompañadas de una nueva conciencia. La nueva conciencia moral no prevé ningún tipo de praxis política-económica, ni acción social alguna, etc.

El imperativo categórico, en la opinión de Feuerbach, representa la perspectiva de la filosofía abstracta y especulativa pero, examinado desde el punto de vista del eudemonismo naturista, sólo merece la consideración de un deseo piadoso. La inaccesibilidad del imperativo categórico tiene como alternativa positiva la recuperación de la felicidad.

---

643. S. W. X, 58.

Después de 1843, Feuerbach acentúa la perspectiva de la *Sinnlichkeit* que aunque se hallaba tácita en su etapa antropológica no se patentizaba nítidamente al coexistir con su filosofía del *Gattungswesen*. La *Sinnlichkeit*, a diferencia de la alienación humana típica de la teología-filosofía idealista, procura la emancipación del género humano al asumir el punto de vista de la misma realidad curando del delirio dicotómico y nihilista. En la opinión de Feuerbach no se da una ruptura teórico-política con el orden represivo dominante sino a través de la *Sinnlichkeit* como impulso de felicidad. La terapia de Feuerbach consiste en potenciar todas las sensaciones humanas como elementos de encuentro de la realidad interna y externa. El interés práctico de la emancipación de la *Sinnlichkeit* es la satisfacción adecuada de todos los instintos y, en definitiva, ser feliz.

Los fundamentos naturales en los que se apoyan la moral y el derecho son el amor a la vida, el interés y el egoísmo[644]. Fuente de la moral y del derecho es la distinción entre yo-tú. Moral y derecho se relacionan con el sencillo principio: lo que no quieras que hagan los demás contigo, no lo hagas tú.

B.- ESENCIA DE LA RELIGIÓN.

Feuerbach compuso en 1845 su *Das Wesen der Religion* que, en su pretensión inicial[645], debía haber expuesto la parte objetiva de la misma y que, lógicamente, debía haber precedido a *Das Wesen des Christentums*. No obstante, el escrito feuerbachiano que analizamos en este apartado no correspondió a la idea primitiva ya que se trata de una serie de parágrafos[646], 55 en total, los cuales disponen de un contenido independiente y que, más tarde, el autor ordenó según una cierta afinidad: del 1 al 25 analiza la religión de la naturaleza; del 26 al 41 se expresa el paso operado desde la religión de la naturaleza al teísmo o monoteísmo estrictos; en la última parte, parágrafos 42 al 55, expone sus ideas sobre la religión del espíritu[647]. La publicación fue ofrecida al público en *Die Epigonen*, Band I, Verlag O. Wigand, (Leipzig 1846), pp. 117-178, con la firma de L. Feuerbach[648].

Nuestro filósofo trató siempre de presentar una consecuente homogeneidad y continuidad entre sus obras sobre filosofía de la religión, particularmente entre *La esencia del cristianismo*, *La esencia de la fe según Lutero* y *La esencia de la religión*, defendiéndola contra sus críticos[649]. Tanto el Dios antropológico, manifestado en el cristianismo, como el Dios fisiológico, manifestado en la naturaleza[650], opina

644. Cf. G. W. VI, 335.
645. Cf. S. W. XII, 338.
646. Cf. G. W. X, 3.
647. Cf. G. W. VI, 199.
648. Cf. G. W. X, 3-79.
649. *Ibid.*, 333-346.
650. *Ibid.*, 3, nota.

Feuerbach, aún habida cuenta de sus formas de expresión, son dos momentos de un único proceso que lleva a cabo la conciencia religiosa de la humanidad con vistas a su disolución antropológica. Pero con todo y como indica C. Cesa[651]: "No se irá muy lejos de lo verdadero avanzando la hipótesis de que, cuando él se dispuso a escribir, acabó por darse cuenta de que el poner como punto de partida la naturaleza objetiva lo impelía no sólo a integrar el tratado de *La esencia del cristianismo* sino a exponer de nuevo, aún de forma concisa, toda su teoría sobre la religión". Sin embargo, parece indudable que Feuerbach no pensó al elaborar *La esencia del cristianismo* en un complemento a través de *La esencia de la religión*, lo que nuestro mismo filósofo patentiza implícitamente al declarar ante el público de Heidelberg[652] que *La esencia de la religión* estaba destinada a llenar el vacío que había dejado la ausencia de la naturaleza en *La esencia del cristianismo*.

La esencia de la religión, por supuesto, continúa la trayectoria feuerbachiana de disolució de la teología. Disolución que reviste caracteres antropológicos en *La esencia del cristianismo* y que ahora con *La esencia de la religión* adopta exponentes fisiológicos. Feuerbach, con *La esencia de la religión* pretende ofrecer una versión naturalista-humanista de la ilusión religiosa. Al hacer de la naturaleza el fundamento objetivo de la religión, el pensador de Bruckberg se proponía la finalidad de lograr la liberación humana: "...transformar a los hombres de teólogos en antropólogos, de teófilos en filántropos, de candidatos del más allá en estudiantes del más acá, de liberarlos de ser ayudantes de cámara religiosos y políticos de la monarquía y aristocracia celestial y terrenal, convirtiéndolos en ciudadanos autoconscientes de la tierra. Mi fin, así pues, no es sólo negativo, destructor, sino positivo; sí, niego sólo para afirmar; niego sólo el fantástico ente aparente de la teología y de la religión, para afirmar la esencia real del hombre[653]".

El hombre considera originariamente la vida como su bien supremo, como su Dios. A la par de esta consideración posee una tendencia a ser feliz, absoluto, todopoderoso. Pero asimismo, el ser humano experimenta cotidianamente un conjunto de necesidades que lo hacen sentirse un ser dependiente de alimentación, de descanso, de luz, de aire, etc. Este sentimiento de dependencia, reflejado en el temor y en la alegría, es una expresión de la limitación humana, limitación que alcanza su climax con la muerte y que es un fuerte estímulo al surgimiento de la ilusión religiosa[654]. La esencia que en la religión se denomina como Dios y se estima como distinto del hombre, no es otra realidad que la naturaleza. Feuerbach llega a esta conclusión empleando su ya aludido método genético-crítico. Efectivamente, aparte de los datos históricos, los predicados atribuídos a Dios coinciden con los de la naturaleza: poderosa, eterna, inmortal, única. Como consecuencia de la actitud religiosa del hombre hay una humanización de

651. C. CESA, *Introduzione a L'essenza della religione*, p. 23.
652. Cf. G. W. VI, 26.
653. G. W. VI, 31.
654. Cf. G. W. VI, 32. 33. 41.

la naturaleza en la religión, la cual reviste diversos caracteres según se trate de religión pagana (considera la naturaleza, esencia objetiva, como esencia humana, subjetiva) o de la religión cristiana (tiene por objeto una esencia humana entendida como esencia de la naturaleza)[655]. La resultante de esta compenetración hombre-naturaleza es la religión, es por una parte la divinización de la naturaleza y la felicidad del hombre, felicidad que se plenifica con el cumplimiento de los deseos humanos. Los medios que emplea el hombre religioso para la satisfacción de sus anhelos evidencian que en la religión, la esencia del hombre es honorada. Con todo, en la religiosa veneración de la naturaleza que se lleva a cabo a través del sentimiento de dependencia humano, se pone de relieve la alienación humana siendo su solución única la destrucción de la ilusión[656] religiosa[657].

Feuerbach inicia su tratado afirmando que el ente llamado Dios y cuya auténtica realidad ha sido puesto en evidencia en *La esencia del cristianismo,* coincide, se identifica con la naturaleza. El hombre se siente dependiente de la naturaleza. Este sentimiento de dependencia de la naturaleza constituye el fundamento de la religión, religión, que como evidencia la historia de las religiones y pueblos, tiene por objeto a la naturaleza. Ante la equivocidad que puede ofrecer la palabra naturaleza, nuestro pensador define el alcance de la misma. "Para mí naturaleza -igual que 'espíritu'- no es otra cosa que un término general para designar entes, cosas, objetos que el hombre diferencia de sí y de sus productos, y que compendia después bajo el nombre colectivo de 'naturaleza'; con 'naturaleza' no entiendo de hecho un ente universal, abstracto y separado de las cosas reales, personificado y mistificado[658]".

El hombre posee en su interior, como algo innato, la religión, si por esta se entiende el sentimiento de dependencia, pero en modo alguno, si se la identifica con las representaciones del teísmo... A confirmar esta realidad viene el hecho de que cada pueblo es determinado, no de la naturaleza en general, sino de las concreciones naturales que lo rodean. La esencia divina que se manifiesta en la naturaleza coincide con la naturaleza misma, la cual se impone al hombre como un ente divino. El espíritu que atribuye a la naturaleza, independiente de ésta, no es otra cosa que el espíritu humano, que proyecta su esencia en la naturaleza haciendo de ella un símbolo. En este sentido, las propiedades que se atribuyen para distinguir a la esencia divina de la humana, son originariamente propiedades de la naturaleza. Lógicamente al hablar de Dios como artífice de la naturaleza, se está expresando, en realidad, su contenido real[659].

La existencia de la vida de las diversas especies es la resultante de las componentes de los diversos condicionamientos que la hacen posible. La desaparición del *modus vivendi* implica el fin de la misma. Es contradictorio hacer derivar los entes

---

655. Cf. G. W. X, 70-71.
656. Cf. G. W VI, 224-232.
657. Cf. G.SEVERINO, *Origine e figure del proceso teórico in Feuerbach*, p. 259.
658. G. W. X, 4.
659. Cf. G. W. X, 4 y ss.

naturales de un ente espiritual supremo y perfectísimo. "El origen de la vida es inexplicable e incomprensible; admitámoslo; pero esta incomprensibilidad no te autoriza a deducir las consecuencias supersticiosas que la teología saca de las lagunas del saber humano, no te autoriza a fantasear por encima de las causas naturales, ya que puedes decir solamente: no puedo explicar la vida de estos fenómenos o causas naturales que me son conocidos, pero no se puede decir -sin pretender haber ya agotado hasta la última gota el océano de la naturaleza - que la vida no sea absolutamente explicable a partir de la naturaleza[660]".

En la segunda parte de su tratado, parágrafos 26-41, tras haber expuesto la religión de la naturaleza, Feuerbach analiza el paso llevado a cabo desde la religión de la naturaleza al teísmo monoteísta, lo cual ocurre por la tendencia humana a hacer de un ente natural, un ente del espíritu, subjetivo, humano. En esta perspectiva naturalística, el hombre adora al ente no humano como si fuese ente divino sólo por el hecho de que le parece humano. Un factor determinante de esta adoración hay que hallarlo en el hecho de los cambios experimentados por la naturaleza y que ponen de manifiesto la dependencia del hombre de la naturaleza. Este sentimiento de dependencia unido a la representación de la naturaleza como un ente personal con cualidades personales, fundamenta el sacrificio que tipifica la religión de la naturaleza. El sentimiento de dependencia de la naturaleza es particularmente sensible al tenerse necesidad de la misma. Unido a la necesidad se halla el disfrute aunque en oposición de actitudes con respecto al sacro. "Es verdadero, por tanto, que el fundamento de la religión es el sentimiento de dependencia de la naturaleza, pero el fin de ésta es la superación de esta dependencia, es la libertad de la naturaleza. En otras palabras: la base, el fundamento de la religión y de todas las religiones, incluso de la cristiana, es la divinidad de la naturaleza, pero el fin último de la religión es la divinidad del hombre[661]". En cuanto al deseo, el hombre es ilimitado, es Dios; en cuanto al poder, el hombre, es dependiente, es hombre, ser finito, opuesto a Dios.

La religión tiene por objeto lo relativo a los fines y a las necesidades humanas, por lo que el hombre divinizó de forma amplia los entes naturales más necesarios al hombre. A demostrar esta realidad viene el hecho de que el hombre sólo en la desgracia decubre el ser limitado y por ello recurre a la religión. Efectivamente, en la desgracia descubre el ser humano su limitación, el abismo existente entre lo deseado y lo experimentado. La religión, con relación a la naturaleza, tiene como cometido transformar la esencia de la naturaleza inquietante en algo familiar. "En la religión de la naturaleza, el hombre... pone encima de sí lo que quería tener debajo, sirve a lo que quiere dominar, adora a lo que en el fondo desprecia, pide ayuda incluso de lo que contra lo cual busca ayuda[662]".

660. G. W. VI, 26.
661. G. W. X, 34.
662. *Ibid.* 41.

El mundo, la naturaleza aparece al hombre según su propia representación... "para él sus sentimientos y sus representaciones son, inmediatamente y sin que sea consciente, el criterio de verdad y de realidad; y el mundo le aparece propiamente como él mismo es[663]". A medida que el ser humano no es un ente dominado por las impresiones sino que se determina por leyes racionales, entonces el mundo le aparece dependiente de la inteligencia y de la voluntad. Cuando el hombre, con esta base, se eleva sobre la naturaleza, se hace sobrenaturalista y su Dios se transforma en un ente sobrenaturalista.

Como indicábamos al inicio de este apartado, la tercera parte del tratado feuerbachiano, parágrafos 42 al 55, está dedicada a la exposición de la religión del espíritu. La unidad de Dios que, según los teístas, es una doctrina sobrenatural revelada, en realidad es una proyección de la unidad de conciencia y espíritu humanos. De esta capacidad humana que da unidad a nuestra experiencia delante de la pluriforme naturaleza, el hombre religioso, es decir, inculto, hace Dios. La omnipotencia de Dios es la fuerza imaginativa que me permite representar el mundo como presente o ausente. El monoteísmo hace de los entes representados, entes reales. El politeísmo, en cambio, actúa a la inversa. La infinita posibilidad de Dios coincide con la imaginación humana pensada como esencia real, suprema. La creencia que expresa que Dios es el creador del mundo se fundamenta en la teoría que hace al hombre el fin de la creación. Tanto la fe en la encarnación de Dios en la naturaleza humana como la creencia en un Dios creador son productos de la fantasía humana y expresión de la tendencia humana a alzarse por encima de la naturaleza. La causa de esta proyección humana radica en que el hombre hace del principio del conocer, el principio del ser, de la cosa pensada hace la cosa real[664].

El secreto de la teleología se fundamenta en la contradicción existente entre la necesidad de la naturaleza y el arbitrio del hombre, es decir, entre la naturaleza como es en realidad y tal y como el hombre se la representa. El politeísmo o religión de la naturaleza, es la fe en Dios como naturaleza o esencia objetiva entendida como esencia humana, subjetiva. El monoteísmo, en cambio, es la religión del espíritu, del hombre cuya fe tiene por objeto una esencia humana entendida como esencia de la naturaleza. Dios es una proyección de la propia esencia del ser humano. Como son los deseos humanos así son los dioses. La representación humana de una divinidad tiene su verdad y realidad en el deseo de ser feliz[665].

El paso del politeísmo al monoteísmo, de la religión de la naturaleza a la del espíritu se debe a que el hombre religioso, incluso inicialmente, tiene como objeto de la propia fe junto con la naturaleza su esencia humana y universal. Según Feuerbach, en el paso de la religión de la naturaleza a la del espíritu destaca un momento en el que el

663. G.W. X., 48.
664. *Ibid.*, 49-54.
665. Cf. Ibid., 56-79.

hombre, establecido en la polis, se desvincula de la naturaleza y se deja influenciar por el poder político. "A distinguir su esencia de la naturaleza y, consecuentemente, a un Dios diverso de la naturaleza, el hombre llega sólo, reuniéndose con los otros hombres en una comunidad, en la cual objeto de su consciencia y de su sentimiento de dependencia son solamente las fuerzas diversas de las de la naturaleza, las fuerzas que existen solamente en el pensamiento y en la representación, fuerzas abstractas, políticas y morales, la fuerza de la ley, de la opinión, del honor, de la virtud; en esta comunidad la existencia física del hombre está subordinada a su existencia humana, civil, moral y la fuerza de la naturaleza, el poder de vida y de muerte, viene reducida a un atributo e instrumento del poder político y moral[666]".

La conexión existente entre religión y civilización no escapa al análisis minucioso de Feuerbach. Todo lo que con progreso de la civilización se ha transformado en objeto cultural, inicialmente lo era de la religión: la justicia, la política, la técnica farmacéutica. El resultado de su reflexión es que en la religión pagana el hombre ha demostrado una ponderación respecto a los límites y a la finitud humana utilizando la naturaleza como medio de satisfacción de las necesidades humanas. Por el contrario, el judaísmo y el cristianismo han extralimitado las capacidades humanas exaltando la esencia humana de modo arbitrario y fantástico. Otro dato relevante que aporta Feuerbach es la ambivalencia de la religión: ha educado a diversidad de pueblos y ha sido utilizada como enemigo acérrimo de la cultura[667].

La nueva concepción de la naturaleza supone para Feuerbach la formulación de una nueva antropología de tipo naturalístico claramente condicionada por los avances coetáneos de las ciencias naturales. El hombre es el término último de la naturaleza, producto de ella y que expresa la síntesis de sus mejores capacidades. Consecuencia de la nueva antropología es el replanteamiento ético de las relaciones entre individuo y esencia humana. El individuo en esta etapa del pensamiento feuerbachiano, adquiere relevancia respecto a la esencia merced a ser considerado una existencia empírica.

Con todo, la antropología naturalista de *La esencia de la religión* no logra una total radicalidad sino que se atenúa y se contradice al admitir el carácter estructuralmente teleológico del hombre y de sus facultades. El hombre arranca del mundo natural y posee una estructura finalística, estructura de la que carece la naturaleza.

La religión en *La esencia de la religión* se funda en la dependencia de la naturaleza y arranca del desequilibrio existente entre hombre y naturaleza. La naturaleza al repercutir sobre el hombre da origen a la dicotomía subjetiva/objetiva. Por ello el objetivo de la religión es la felicidad inmanente realizando los deseos humanos a través del dominio de la naturaleza. La finitud humana, componente estructural del hombre, deriva, según Feuerbach, de una realidad exterior al mismo. En lógica consecuencia, la

666. G. W. X, 43-44.
667. Cf. *Ibid.*, 40.

religión deriva del temor frente a los eventos naturales que con su fuerza dominante evidencian la contingencia del ser humano[668].

Lo específico de *La esencia de la religión* es que la esencia de Dios no es tanto el hombre cuanto la naturaleza. El secreto de la religión es el sentimiento de dependencia del hombre respecto a la naturaleza. El objetivo de esta naturalización de la religión radica en el deseo de encontrarle fundamentos objetivos y reales.

El sentimiento de dependencia propuesto en esta obra, fundamento objetivo/subjetivo de la religión, relaciona al hombre con la naturaleza. A diferencia del sentimiento de dependencia de Schleiermacher, el feuerbachiano..."no es un sentimiento teológico, schleiermacheriano, nebuloso, indeterminado, abstracto. Mi sentimiento de dependencia tiene ojos y orejas, manos y pies; mi sentimiento de dependencia es sencillamente el hombre que se advierte, que se ve dependiente, en resumen, el hombre que se sabe dependiente de todos los lados y en todos los sentidos. De lo que el hombre es, se advierte y se sabe dependiente de la naturaleza, un objeto de los sentidos[669]".

La esencia de la religión se complementa con la consideración antropológica en perspectiva psicológico-materialista. El sentimiento de dependencia del hombre respecto a la naturaleza tiene la característica de una necesidad, necesidad que se diviniza y se hace objeto de la religión. El hombre en la necesidad expresa su dependencia respecto a la naturaleza, su finitud, pero con el deseo se remonta sobre las mismas. El ser que puede colmar los deseos humanos no es la naturaleza sino Dios. La religión surge de la contradicción interna humana entre necesidad-deseo y su fin es superarla por medio de un Dios que lleve a cabo los deseos humanos[670].

El hombre, abandonando toda utopía del más allá debe entregarse a la construcción del único futuro real dentro de este mundo. Para conseguir esta realidad, la única vía posible es el ateísmo y por medio de éste exaltar la vida y la libertad. Rechazando a un Dios infinito se supera la arbitrariedad en la necesidad propia de la naturaleza. Asimismo, con estas bases, se puede fundamentar una moral auténtica que supere las contradicciones derivadas de toda perspectiva teísta.

"Junto al esquema teórico principal, de la conexión originaria entre naturaleza y razón, y por tanto del conocimiento como suprema conciliación, teórica y moral, se halla asimismo afirmado el derecho del 'sentimiento', y en particular de la función del 'corazón', que es sentimiento 'determinado', universal, dirigido a objetos 'reales', que se distingue del 'ánimo' (*Gemüt*), que es en cambio el sentimiento indeterminado, 'místico'. Feuerbach no quiere oponer a la concepción 'práctica' de la tradición hebráico-cristiana una especie de ascetismo de la razón. El ascetismo, más bien, es la verdadera culpa del cristianismo respecto al género humano; proyectando en Dios la propia esencia el hombre aspira a declararla divina: pero mientras se le escapa deja de ser

668. Cf. G. W. X, 19.
669. G. W. VI, 53-54.
670. Cf. G. W. X, 39 y ss.

suya, no tiene su sede en esta tierra, sino en otro mundo. y para unirse de nuevo con ella no puede hacer otra cosa que negar el mundo terreno. Como el pensar según la medida de la naturaleza es el modo de ser de la razón, así el vivir según la naturaleza es el grado más alto, para él, de la sabiduría moral[671]".

El ser humano, uno de los seres de la naturaleza más desprotegidos en el momento de su nacimiento, necesita de la identificación familiar y objetual. Esta identificación le proporciona seguridad, felicidad y al tiempo le hace experimentar su contingencia. En este contexto de dependencia, según Feuerbach, surge el sentimiento religioso como algo espontáneo. Para soslayar que este sentimiento religioso originario adopte una actitud fetichista o teológica, Feuerbach propone un planteamiento teórico más objetivo que unido a una nueva moral sitúe en su realidad auténtica al hombre y a la naturaleza. Esta es la tarea primordial que necesita llevar a cabo el hombre y a la que se debe supeditar incluso la crítica social y política.

Feuerbach desconfía de las aportaciones teóricas cotáneas que preconizaban un cambio radical en la hermenéutica del ser humano soslayando aspectos esenciales ontológicos personales y reduciéndolo a un ente meramente social cuya libertad tendría sentido integrando su individualidad en una colectividad. En este contexto quedarían obviados problemas tan profundamente humanos como el sentido de la vida, la significación de la muerte, la posibilidad de la felicidad, la interpretación del dolor, etc.

El único terreno, al que no debe ser ajeno un auténtico planteamiento moral, sobre el cual el individuo puede subsistir sin ver falsificada, y sin falsificar él mismo, su propia esencia, es pues el de la naturaleza. La historia, la civilización, el progreso son presentados, incluso en aquella forma irónica y ambigua que Feuerbach llamaba 'humorística', como otras tantas renuncias a la naturaleza y al presente.

En la carta abierta a K. Riedel[672], nuestro filósofo se había definido un 'campesino' y en *La esencia de la religión*, apartado 38, contrapone el campesino al habitante de la ciudad: "El primero es dependiente de la naturaleza, el segundo del hombre, el primero se orienta sobre la base de las indicaciones del barómetro, el segundo sobre las variantes bursátiles, el primero sobre la base de los signos del zodíaco, que permanecen iguales a sí mismos, el segundo sobre la base de los signos, siempre cambiantes, del honor, de la moda y de la opinión. Sólo los habitantes de la ciudad, por tanto, hacen historia: sólo la 'vanidad' humana es el principio de la historia. Se encuentra en situación de realizar acciones históricas sólo quien es capaz de sacrificar la fuerza de la naturaleza a la fuerza de la opinión, su vida a su nombre, su existencia corpórea a su existencia interpretada y contada por la posteridad[673]".

El objetivo de Feuerbach, en consonancia con las exigencias de sus coetáneos, es contribuir a la educación de la humanidad. El fin práctico de su formulación teórica es

---

671. C. CESA, *Introduzione a Feuerbach, Essenza della Religione*, p. 13.
672. G. W. IX, 3 ss.
673. G. W. X, 46 - 47.

evidenciar que el hombre se proyecta en paradigmas que reflejan la falta de libertad y los temores de su espíritu y que, en consecuencia, "en el futuro y de modo consciente debe hacer de su propia y humana esencia la ley y el criterio, la meta y la medida de su moral y de su política[674]".

Una confirmación de lo expuesto se patentiza en el examen genético-crítico de la idea de creación *ex nihilo* por parte de Dios. Esta es la proyección del deseo de felicidad ya que si Dios puede crear de la nada patentiza por ello su omnipotencia posibilitando así la bienaventuranza ilimitada[675]. "El deseo es, ..., el creador del mundo... ¿Quién puede negar pues que el deseo de felicidad es el creador del mundo de la nada?[676]". La idea de la creación de la nada por un ser omnipotente, eterno, infinito es una justificación del deseo humano ilimitado de ser feliz[677].

Esto mismo puede aplicarse al origen de la idea de Dios en el hombre y a la comprensión humana de la naturaleza como Dios. "Aquello de lo que depende la vida y la existencia del hombre es Dios para él[678]". El hombre debe conocer su naturaleza y sintonizar al máximo con la misma. "Yo soy lo que soy por naturaleza, sin voluntad, y al mismo tiempo con voluntad; yo no puedo querer ser otra cosa que lo que soy, es decir, de lo que soy esencialmente...mi voluntad es dependiente de mi naturaleza, de mi esencia, pero no mi naturaleza de mi voluntad; mi voluntad se orienta, aún sin que yo lo sepa y quiera, según mi esencia[679]".

Interpretar al ser humano como ser natural es entenderlo como ser finito, limitado. Ello no implica ignorar sus impulsos, armonizados por el placer, para alcanzar la felicidad[680]. "La naturaleza actúa y forma por doquier, pero sólo en orden y con orden - un orden que para el hombre es la razón, dado que por doquier capta un orden, encuentra significado, materia del pensamiento, 'razón suficiente', sistema - ; por doquier, pero bajo el impulso de la necesidad y con necesidad[681]".

Pero ello no implica que la libertad sea anulada, "al menos la razonable, la fundada en la naturaleza, la libertad que se expresa y confirma como autoactividad, laboriosidad, ejercicio, formación, autodominio, esfuerzo, empeño[682]".

"Vida significa expresar vida, sentir es expresar sensaciones. Cuanto más enérgica es tu sensación tanto más necesaria es la expresión; cuanto más verdadera, intensiva, esencial es tu sensación y convicción, tanto más se expresa exteriormente, sensiblemente... Tu ser se muestra en los sentidos con independencia de tu saber y voluntad...sensibilidad es realidad...sensibilidad es perfección[683]". La sensibilidad, la exte-

---

674. G. W. VI, 30.
675. Cf. G. W. VII, 243 - 252.
676. G. W. VII, 262.
677. Cf. G. W. XI, 245 - 247.
678. G. W. VI, 96 ss.
679. *Ibid.* 184 ss.
680. Cf. G. W. VI, 282 - 289.
681. G. W. X, 60 ss.
682. G. W. VI, 186.
683. G. W. X,139.

riorización explica todos los misterios de la persona[684]. "Sensibilidad es para mí no más que la unidad de lo material y espiritual, la unidad verdadera, no pensada o hecha, sino existente, es por ello, para mí, tanto como realidad[685]".

En el hombre hay una tensión entre lo que es y lo que debe ser. Es la consecuencia de su ser moral, social y político. El hombre es un ser de impulsos e instintos entre los que destaca el de perfeccionamiento como un reflejo de su apetencia de ser feliz[686]. La adecuación entre la determinación y la existencia confirma la finitud humana. Frente a la teoría que apoyándose en la inacabable perfectibilidad humana atisba la inmortalidad, Feuerbach defiende la finitud humana[687]

C-.TEOGONÍA SEGÚN LAS FUENTES DE LA ANTIGÜEDAD CLÁSICA, HEBREA Y CRISTIANA.

La obra feuerbachiana de que es objeto este apartado supuso a su autor varios años de intenso trabajo, de 1851 a 1856, en la cual el rigor científico trataba de velar la carencia de novedad teórica y de actividad creadora. Feuerbach ansiaba fundamentalmente poder basar científicamente su conquista teórica en una obra, en la que demostrara "frase por frase la certeza histórica y la verdad de mis pensamientos[688]". El libro fue presentado al público en la primavera del año 1857[689] como volumen IX de las *Sämtliche Werke*, editorial O. Wigand de Leipzig.

A pesar del interés puesto por Feuerbach en la elaboración de la *Theogonie*, a la cual consideraba como su obra maestra, el eco producido en el público fue insignificante e incluso la recensión llevada a cabo por A. Ruge[690], en la que aun reconociendo el mérito de Feuerbach al evidenciar la verdad de la religión, no valora a su autor ni como filósofo ni como pensador político.Feuerbach se quejó amargamente de esta desconsideración hacia su persona en carta dirigida a su amigo F. Kapp en noviembre de 1859[691].

Nuestro pensador pretendió ofrecer en la *Theogonie* su última concepción antropológica que esencialmente reviste caracteres de concreción y realidad y según éstas el hombre es fundamentalmente necesidad y deseo. Habida cuenta de esta realidad, concluye Feuerbach que el origen de la religión no es otro que el egoísmo, el amor que el ser humano tiene por sí mismo, su inapagable deseo de felicidad. La religión no es por tanto objeto de la razón sino de la necesidad, del deseo. El deseo encierra en sí una ambivalencia: es limitación ya que se desea lo que no se posee, pero asimismo es riqueza ya que indica una capacidad inagotable, infinita en el ser humano.

Entre el desear y el poder humanos se establece una dialéctica que evidencia la

---

684. Cf. G. W. X, 137.
685. G. W. VI, 19.
686. Cf. G. W. X, 257.
687. *Ibid.*, 244. 264.
688. S. W. XIII, 156.
689. Para este estudio utilizamos el vol. VII de las *Gesammelte Werke*.
690. A. RUGE. *Briefe über L. Feuerbach und seine Theogonie*, in *Deutsches Museum*, 1858, 836 - 839.
691. Cf. S. W. XIII, 240 - 241.

grandeza y miseria del hombre. La diferencia cualitativa existente entre Dios y el hombre radica precisamente en este desear-poder (Dios) y desear-no-poder (hombre). "Lo que en el hombre es sólo optativo, es en Dios un indicativo[692]". De esta limitación humana surgen los dioses. Lo que en el hombre no es, pero se quisiera que fuera, eso exactamente es Dios. De este modo, el deseo humano, en su dialéctica lucha entre poder-querer, reviste caracteres teogónicos, produce dioses. "Dios es el deber ser como ser[693]". En una carta del 20 de agosto de 1860[694] declara con orgullo a W. Bolin, que con la *Theogonie* se relaciona inmediatamente con Homero ya que en este momento de su producción literaria no se puede legitimar, aunque lo parezca, no como hegeliano, ni como fichteano, sino como discípulo directo de Homero.

"Así fue realizada la voluntad de Zeus". Feuerbach entiende que en este quinto verso del canto primero de la Ilíada, se encuentra la clave interpretativa por la que Homero hace depender el destino de los hombres de la voluntad de los dioses, lo cual confirma cómo los secretos de la teología se disuelven en sentido antropológico. El deseo de Aquiles, provocado por la cólera que le produce la humillación que le ha inferido Agamenón y la súplica consiguiente a su divina madre Tetis para que interceda ante Zeus viene a confirmar lo arriba expuesto: la realización de la voluntad de Zeus es idéntica a la de Aquiles. La protección que los dioses han procurado a Aquiles es un claro indicio, en clave antropológica, de que los dioses son los representantes del amor propio humano ya que estos aparecen sólo cuando el hombre se encuentra en necesidad personal[695]. En Homero, prosigue Feuerbach, los dioses realizan los deseos humanos. La salvación que llevan a cabo los dioses ocurre mediante las apariciones de los mismos en los momentos de oración. A confirmar esta realidad es el hecho de que cuando en la Odisea sufre Ulises también sufren los dioses. Los dioses coinciden con los deseos de los humanos ya que su actividad es coronar las apetencias de los mismos[696].

Analizando el fenómeno originario de la religión, Feuerbach entiende que los dioses son apariciones. El contenido de las teofanías espirituales se debe principalmente a la acción de gracias o a la petición. En ambos casos la aparición originaria de los dioses es consecuencia del deseo humano. Nuestro filósofo concluye que la existencia tanto de los dioses como de los hombres se la deben a la verdad del sensualismo y del materialismo[697]. Por esta causa, los hombres solicitan al inicio de sus obras la protección de los dioses a fin de conseguir éxito en las mismas. Entre fe y deseo hay una íntima conexión. Cada cual cree lo que desea íntimamente. El deseo es la expresión de una necesidad. El desear es una realidad tanto divina como humana. Los dioses lo pueden todo. En el hombre, creer en Dios es el deseo de ser él mismo. En la historia humana

692. G. W. VII, 56.
693. *Ibid.*, 223.
694. Cf. S. W. XII, 246 - 248.
695. Cf. G. W. VII, 3 - 15.
696. *Ibid.* 17 - 31.
697. *Ibid.*, 31 - 37.

se han multiplicado los casos de personas que han experimentado el deseo de ser dioses. Un ejemplo: Héctor.

En el arte religioso, el hombre plasma a los dioses que representan a sus deseos. El pueblo griego añade a esta motivación la necesidad del interés estético. Pero los dioses pueden ser entes que conceden o que niegan los deseos de los hombres. Los dioses pueden adoptar actitudes vengativas con respecto a los mortales. El ser humano jura por y ante los dioses. El valor de dicho juramento va encaminado a la garantía del mismo. Zeus se constituye en protector del juramento. El destino de los hombres depende de los dioses[698]. Los dioses ofendidos condenan a veces las faltas de los hombres destinándolos a una muerte prematura. El hombre desea ser inmortal, pero a quien los dioses aman, muere joven. Entre los griegos, la única inmortalidad existente era espiritual, es decir, histórica, perdurable, de hombre a hombre. Pero el destino del ser humano son los dioses ya que el destino es concorde con el deseo. Los dioses y los hombres son idénticos tanto en sus actitudes como en sus sentimientos, inclinaciones y reflexiones.

Los dioses son omnipotentes. La omnipotencia divina tiene su realización en el milagro[699]. Los sueños tienen una estrecha relación con los milagros y con la revelación. Las teofanías ocurren por medio de los sueños. La revelación de Dios indica su existencia. El hecho de la omnisciencia significa lo que el hombre no sabe pero desea saber. En este sentido, la Biblia es una muestra formal de la divina revelación. La esencia del cristianismo es la vida celestial, bienaventurada, eterna, ya que la concepción cristiana de vida sólo puede ser tal. Los cristianos son uranopolitas, ciudadanos celestiales. Los paganos, cosmopolitas, ciudadanos del mundo. Que Dios sea declarado por la teología como fin del mundo, indica que la felicidad es el último fin. Lo eterno es el bien supremo.

La teología cristiana funda la creación sobrenatural de la nada en el primer capítulo del Génesis. Al referir la Biblia este hecho contradice nuestra experiencia. La auténtica creación del mundo es el deseo. El inicio bíblico es sólo un elemento poético. La creencia en un Dios significa que no se tiene otra intuición de las cosas que la humana. Dios es un superlativo en el cual el hombre venera a lo que está sobre él. En sus relaciones con lo divino, el hombre utiliza el símbolo, el cual ofrece un concepto genérico pero individuado en un elemento del género. Tanto el Dios cristiano como el pagano es un ente, una esencia humana. Dios es la esencia que carece de antítesis. Dios es el conjunto de todos los bienes[700].

Feuerbach concluye su tratado teogónico evidenciando la infinita diferencia cualitativa entre los primeros cristianos y los actuales. Sirviéndose de textos evangélicos[701], pone de relieve la contradicción existente entre el amor cristiano y la realidad vivida por los cristianos contemporáneos[702].

---

698. Cf. G. W. VII., 91 - 134.
699. *Ibid.* 206 ss.
700. *Ibid.*, 306, ss.
701. Cf. Mt. V, 46. Lc. XIV,12 - 14.
702. Cf. G. W. VII, 316 - 323.

La Teogonía contiene en su núcleo estructural y como resultado de la crítica religiosa, el diseño sumario de una ética centrada en el instinto de felicidad.

En la Teogonía los temas antropológicos están considerados bajo la perspectiva de lo concreto y real tangible. Aunque utiliza términos como *Gattungswesen*, propios de la etapa antropológica, la significación de la existencia humana concreta y empírica está acorde con sus nuevos planteamientos ideológicos.

En la obra se hace un análisis pormenorizado de la Ilíada la cual es considerada como la Biblia de la antropología. La tesis que sostiene Feuerbach es que la afirmación humana de la existencia de dioses radica en el materialismo y no en el idealismo. La religión tiene su origen en el egoísmo humano, en su irrefrenable deseo de ser feliz[703].

El deseo humano plantea una ambivalencia denotando a un tiempo, límite, ya que no se desea sino aquello de que se carece, y, asimismo, infinitud, acorde con la capacidad extensiva del deseo.

Desear es un acto humano y divino al mismo tiempo. La diferencia radica en su realización: propio de los dioses o específico del hombre. El deseo produce dioses.

Feuerbach considera la Teogonía como su obra maestra. En este escrito piensa haber encontrado su posición antropológica definitiva. Trata de dar una respuesta inequívoca al origen de la idea de Dios en el hombre, compendio de las perfecciones e imperfecciones del hombre y de la naturaleza, haciendo una síntesis de las soluciones anteriores: humanismo (La esencia del cristianismo) y naturalismo (La esencia de la religión).

Estima la Teogonía como el trabajo definitivo que refleja su madurez respecto a la temática religiosa. Los dioses homéricos no representan otra realidad que personificaciones de los deseos humanos. A confirmar esta realidad viene el núcleo temático de la Odisea, la nostalgia del retorno que constituye la motivación última del comportamiento de los dioses.

El alma religiosa griega mitifica, sustantiva y sublima en los dioses los deseos de los humanos. Los castigos que aplican los dioses son aceptados por el egoísmo, por la aspiración a la felicidad como un modo de garantizar la plenitud de los deseos.

La no siempre consecución de los deseos humanos manifiesta claramente la auténtica naturaleza de los dioses que además de ser esencias humanas son esencias naturales... Feuerbach entiende que en el origen del fenómeno religioso confluyen fantasía, el deseo y la estructura conciencial humana.

"¿En qué consiste, pues, la moralidad...?... Sólo en que yo, al hacerme feliz a mí, haga también feliz al otro yo, que yo quiera satisfacer mi instinto de felicidad sólo de acuerdo con el suyo[704]".

Concordancia de instintos de felicidad: "La naturaleza ya ha decidido y solucionado esta cuestión al producir un instinto de felicidad no sólo parcial, exclusivo, sino

---

703. G. W. VII, 280 - 285.
704. S. W. X, 270.

también dual y recíproco, un instinto de felicidad que uno no puede satisfacer en uno mismo sin satisfacer al mismo tiempo...el instinto de felicidad de otro individuo, en una palabra, un instinto de felicidad masculino y femenino[705]".

El individualismo es lógica consecuencia del sensualismo. Los sentidos posibilitan el reconocimiento de la alteridad humana.

D.- *SOBRE ESPIRITUALISMO Y MATERIALISMO.*

El escrito que nos ocupa lo inicia Feuerbach con una nota en la que justifica el título de la obra por razones de brevedad. Inicialmente era: "Algunos pensamientos, ciertamente sólo algunos, y por adición de poca monta, sobre espiritualismo y materialismo especialmente en relación a la libertad del querer". La obra ve la luz tras muchos avatares en la vida del autor por lo sugerente del tema de la libertad del querer[706]. El cometido en ésta como en obras anteriores no es tanto evidenciar la existencia o no del objeto del tema estudiado cuanto reconocer el auténtico significado del mismo. Por ello, el estudio está centrado en el sentido de la libertad del querer, en su correcta atribución como también en los justos términos en los que hay que emplearlo[707]. La pretensión feuerbachiana no es la negación del objeto de la libertad del querer, sino la significación genético-psicológica de la recepción de la libertad del querer.

Sobre Espiritualismo y Materialismo, particularmente en relación a la libertad del querer es un exponente de los intereses eudemonísticos del último Feuerbach cuyo objetivo es plantear una moral que se fundamenta en imperativos inmanentes a la realidad humana y a la naturaleza. El tratado recoge sólo aspectos limitados de un proyecto muy amplio que no pudo llevarse a cabo. El texto se diversifica en dos direcciones: una de tipo ético a propósito de la libertad del querer y otra de tipo metafísico que viene referida en el título. El ser humano es el nexo de unión de ambas.

Este tema se complementa con una obra feuerbachiana en la que, según el testimonio del autor, había trabajado activamente[708] y que fue publicada póstuma tanto por K. Grün[709] como por la edición de Bolin-Jodl[710]. La complementariedad de ambos escritos se halla en el motivo común a ambos, es decir, la unidad del querer y del instinto de felicidad que enunciados en el contexto materialista en el que se desenvuelve Feuerbach constituyen un exponente interpretativo de la evolución de su pensamiento en esta etapa. Aun patentizando el materialismo, mediante planteamiento y método adecuados, trata de mantener un equilibrio que evite incurrir en toda forma de transcendentalismo y en la reducción de la realidad a lo inorgánico y a lo biológico.

---

705. S. W. X,270 ss. Cf. G. W. XI, 77, ss.

706. Cf. G. W. XI, 53.

707. *Ibid.*, , 54.

708. Cf. S. W. XIII, 355.

709. *Zur Moralphilosophie*, in: *L. Feuerbachs in seinem Briefwechsel und Nachlass*, Leipzig und Heidelberg, 1874.

710. *Der Eudämonismus*, S. W. X.

Este escrito representa el último intento filosófico de Feuerbach de retomar y ampliar la temática de los *Grundsätze* (1843) motivado, aparte de su propia evolución intelectual, por la presión ejercida por los simpatizantes de A. Schopenhauer y por el creciente círculo de neokantianos. En los *Grundsatze* la cuestión del espiritualismo y del materialismo había sido formulada en términos gnoseológicos de pensar y ser como consecuencia de la postura antiespeculativa y antihegeliana, si bien y en concordancia con los nuevos intereses ideológicos, la plataforma donde se plantea ahora la cuestión es en la psicológica doctrina del alma.

En *Espiritualismo y materialismo*, Feuerbach parte del convencimiento que tanto en Hegel como en los principales autores de la moderna filosofía especulativa sus respectivas doctrinas idealistas son reducibles a espiritualismo, a doctrina del alma. Por ello para criticarlos adecuadamente los va a seguir de cerca en las soluciones que aportan a la cuestión espinosa de las relaciones alma-cuerpo. Trasladando la cuestión al campo psicológico la sustrae del terreno especulativo puro y posibilita su análisis científico.

Acorde con su retorno a la naturaleza, específico de su tercera etapa evolutiva, la filosofía debe iniciar su tarea a partir de la experiencia, de las ciencias naturales y de la fisiología. En las relaciones entre alma y cuerpo no se pueden ignorar las aportaciones de la fisiología, entre las cuales destaca la conexión existente entre pensamiento y cerebro. "Da prueba de tener un horizonte bien limitado quien entiende el conflicto entre espiritualismo y materialismo sólo como un conflicto de la facultad filosófica...la historia de la filosofía moderna...I. Kant, ofrece un ejemplo bastante elocuente de la imposibilidad de restringir aquel conflicto dentro de los muros de la filosofía en sentido estricto...se trata de un conflicto entre diversas facultades del hombre, entre la facultad médica y la filosófica[711]".

El interés feuerbachiano por la fisiología, característico de su tercera etapa, la nueva perspectiva de lo real en la que se da la primacía a la naturaleza y que, obviamente, engloba al ser humano del que se destacan su sensibilidad y su materialidad, es una reacción a las formas que en su época adoptaron los diversos modos de idealismo particularmente el de A. Schopenhauer, "idealista contagiado de la epidemia del materialismo[712]", formas que, en la opinión de Feuerbach, se reducen a una cuestión fisiológica si bien están planteadas en un contexto mistificador.

Como consecuencia de esta posición anti-idealista Feuerbach resuelve la cuestión central de Espiritualismo y Materialismo, es decir, la relación alma-cuerpo como una "unidad que no deja nada en medio, que no admite distinción alguna o contraposición entre esencia material e inmaterial, en consecuencia el punto en que la materia piensa y el cuerpo es espíritu y viceversa el espíritu cuerpo, el pensamiento materia[713]". La

---

711. G. W. XI, 118 - 119.
712. *Ibid.*, , 176.
713. *Ibid.*, , 152 - 153.

presencia en nosotros de un mundo objetivo garantiza un mundo objetivo y hace inútil una teoría del alma como principio de la objetividad. "El objeto no es para nosotros sólo objeto de la sensación, es también la base, la condición, el presupuesto de la sensación; en el interior de nuestra piel tenemos un mundo objetivo y éste es el único motivo por el que lo transponemos al correspondiente fuera de nuestra piel[714]".

El interés feuerbachiano por la fisiología no implica una fase positivística en la evolución de su pensamiento sino más bien un intento de confirmar hipótesis formuladas anteriormente como consecuencia de haber aplicado su método genético-crítico desmitificando las ilusiones de tipo religioso al evidenciar que tienen su génesis en una motivación práctica. La aplicación del referido método genético-crítico en *Espiritualismo y Materialismo* está orientado a patentizar el olvido generalizado, en el idealismo en general y en Hegel en particular, de los derechos del cuerpo y todo ello motivado por el interés práctico-religioso de la inmortalidad. "Todos los intentos de los espiritualistas de explicar y de hacer comprensible de alguna manera la relación cuerpo-alma han naufragado y debían naufragar porque el verdadero sentido y la verdadera intención del espiritualismo no es la unión del alma con el cuerpo, al menos con el cuerpo material, real, no fantástico, sino más bien la separación de ella del cuerpo. El espiritualismo es la doctrina psicológica definida y preordenada para una vida diversa, futura, no para la vida presente. El alma viene pensada ya en el cuerpo sin corporeidad para poder existir sin cuerpo tras la muerte. El deseo de una vida independiente de la muerte del cuerpo es la matriz de una esencia distinta del cuerpo. Inmortalidad e incorporeidad son una sola cosa[715]".

El problema religioso, cuyos epifenómenos en esta etapa lo constituyen *La esencia de la religión y Teogonía*, se caracteriza por reiterar las soluciones anteriores salvo matizaciones motivadas por los nuevos intereses filosóficos. De hecho, la naturaleza se antepone al hombre y el análisis religioso se universaliza y supera el ámbito del Cristianismo. Feuerbach es consciente del origen religioso de su materialismo, es decir, arranca del evento religioso de la reforma que humaniza el amor divino posibilitando un amor humano efectivo, patológico. El objetivo del materialismo feuerbachiano al pretender desmitificar el hecho religioso siguiendo la vía de la reforma protestante se diversifica con relación a otros tipos de materialismo. "¿Cuál es la diferencia (se pregunta el filósofo) entre el ateísmo que yo enseño y el materialismo de Vogt, Moleschott y Büchner ? No es otro que la diferencia entre tiempo y espacio o entre historia de la humanidad e historia de la naturaleza. La anatomía, la fisiología, la medicina, la química no saben nada ni del alma ni de Dios etc.; sólo por medio de la historia somos instruídos sobre tales cosas. El hombre es para mí como para ellas un ser natural, derivado de la naturaleza; pero mi objeto principal son los seres del pensamiento y de la

714. G. W. XI, 176 - 177.
715. *Ibid.*, 128 - 130.

fantasía derivados del hombre, los cuales en la opinión y en la tradición de los hombres tienen valor de seres reales[716]".

La crítica de la religión supone en Feuerbach la matriz de la ética al asumir las funciones de los valores religiosos liberados tras la crítica. Al tener origen religioso, el materialismo feuerbachiano tiene connotaciones éticas. Por ello en *Espiritualismo y Materialismo* se conexionan la cuestión del materialismo y la cuestión ética de la libertad del querer.La consecuencia de esta realidad es que el significado del materialismo debe ser buscado más en el campo ético-antropológico que en el metafísico o naturalístico. La ética de Feuerbach no es un elemento particular de su materialismo sino la proyección auténtica de su materialismo, la realización de la nueva filosofía preconizada en los *Grundsätze* cuyo objetivo era hacer del problema del ser un problema práctico. "El problema del ser es un problema práctico, un problema en el que está en cuestión nuestro ser, una problemática de vida o muerte. Nosotros, con pleno derecho, estamos vinculados enérgicamente a nuestro ser y no queremos que nos lo hurten ni siquiera la lógica. También la lógica debe reconocerlo si no quiere obstinarse a quedar en contradicción con el ser real[717]".

Feuerbach en *Espiritualismo y Materialismo* se ve obligado a exponer el auténtico sentido del eudemonismo confrontando su posición con la de Kant. A partir de esta obra eudemoniza la voluntad, la libertad moral y todas las categorías fenoménicas relacionadas con la moral. Como consecuencia se agrava el abismo que lo separa de Kant. El imperativo categórico es sustituído por la verdad de la naturaleza, el deber cede el paso a la tendencia y el amor.

Asimismo acentúa la perspectiva ética en sí misma, autónoma, atea, al margen de toda transcendencia, en consonancia con sus nuevos presupuestos filosóficos y en confrontación con otras concepciones morales coetáneas como la de A. Schopenhauer que, dentro de un sistema filosófico propio, sugería una nueva moral primando la voluntad irracional del hombre.

En la teoría del carácter inteligible, absolutamente libre, de estos dos autores, Feuerbach entiende que está reflejada la formulación más radical de la concepción supranaturalística del querer, una forma de completud ética y al tiempo un anticipo de los grandes sistemas idealístico-etico-metafísicos, consecuencia y vacía tautología de la cosa en sí. La voluntad, prosigue Feuerbach, no es libre pero quiere serlo en el ámbito del sentimiento de felicidad y en el horizonte del tiempo sensible. Feuerbach está en contra de Kant y de su acentuación del deber, lo cual implica una desvalorización del sentimiento de felicidad. Precisamente la sensibilidad en el amor consiste en la concordancia de mi sentimiento de felicidad con el del otro.

Feuerbach achaca a Kant y a su vigente ética el haber perdido el vínculo entre la propia y la ajena felicidad, que es la ley de la acción humana: "Una moral que pierde

716. S. W. XIII, 339.
717. G. W. IX, 308.

este vínculo, que toma como punto de partida los casos en los que deber e instinto de felicidad resultan conflictivos y a partir de ellos argumenta su separación, ¿qué otra cosa puede ser sino reglamento humano arbitrario y casuística?... ¿Pero qué otra cosa son los deberes sino los derechos de la propia felicidad ocultos tras el nombre humilde e hipócrita del deber? ¿Por qué no se les quiere reconocer abiertamente y confesar que lo que es objeto del deber en la vida también es objeto del instinto de felicidad?[718]".

El instinto de felicidad, según Kant, es la conciencia de la seguridad de la satisfacción de todos nuestros deseos. Para Kant la felicidad es una consigna que tiene valor sólo como ideal de la fuerza de la imaginación. La ley moral no es algo empírico sino un hecho racional, un brinco sintético *a priori*. La ley moral, así entendida, expresa la autonomía de la razón práctica.

En su crítica del imperativo categórico cae Feuerbach en un malentendido. Con su afirmación de que Kant no piensa en el hombre real, no en un ente realmente existente, sino en un ente de razón[719], no se percata de que originariamente el imperativo categórico va dirigido directamente al otro hombre. El imperativo, que ordena atender al deber surge no del yo aislado sino que es juzgado en su relación y en el encuentro interhumano. Como indica el mismo Kant en la *Crítica de la razón práctica*, en la creación se puede utilizar todo como medio; sólo el hombre es fin en sí mismo.

En *Espiritualismo y Materialismo* se distancia de modo ostensible de la teoría kantiana de la voluntad como también de la ética del mismo. La kantiana libertad del querer, pendiente de la nulidad del tiempo para la razón y la voluntad, es algo inaceptable. El planteamiento de Feuerbach, por el contrario, es incomprensible sin la premisa de un tiempo real, metafísico y moral. La voluntad de la ética kantiana, entre originario e incondicionado, es interpretada por Feuerbach como una voluntad teológica.

El punto de partida es el tema de la libertad. Frente a los que interpretan a ésta como un hecho, Feuerbach sitúa el problema no en la concreción del querer humano sino en el ámbito más amplio de la determinación natural[720]. En los capítulos de *Espiritualismo y Materialismo*, aparte de rebatir los argumentos básicos de la *Crítica de la Razón práctica* trata de dar una explicación a los hechos morales en concordancia con la evolución de su pensamiento. "El objeto principal de mi trabajo sobre el querer es la mediación psicológica de necesidad y responsabilidad, considerada en base al instinto de felicidad, en contraposición a la mediación fantástico-metafísica de Kant y de Schopenhauer[721]".

La teoría del carácter inteligible, según la cual el querer- cosa en sí no está sujeta a determinación temporal alguna, en Kant es una consecuencia de la *Estética transcendental* en donde el tiempo sólo es válido en el ámbito fenoménico. Para Feuerbach la motivación profunda de la *Estética transcendental* hay que encontrarla en el interés

718. G. W XI, 78 - 79.
719. Cf. G. W. XI, 68 ss.
720. *Ibid.*, 68.
721. S. W. XIII, 298.

práctico-religioso de la *Crítica de la razón práctica*, interés que coincide con el ser objeto de la teología al margen del espacio y del tiempo.

La fundación de la nueva ética feuerbachiana implica una confrontación previa con el transcendentalismo kantiano partiendo de una peculiar teoría de la espacio-temporalidad sin que por ello haga un análisis crítico y sistemático de la *Crítica de la razón pura*[722] y tampoco se cuestione, por carencia de sentido, si el tiempo es una determinación fenoménica o de la cosa en sí[723]. Para Feuerbach, partiendo de la experiencia, espacio y tiempo son las formas de la existencia de todo ser y no sólo formas fenoménicas. La filosofía transcendental kantiana hace del tiempo una intuición *a priori* que se sobrepone a la experiencia real, la cual viene reducida a las condiciones pensadas que la hacen posible.

El error kantiano, según Feuerbach, consiste en haber considerado el concepto del tiempo de naturaleza intuitiva y haber hecho de ésta el fundamento de la experiencia misma. El auténtico dato primario es la intuición de la vida como movimiento/tiempo[724]. La teoría espacio/temporal feuerbachiana tiene consecuencias éticas: el querer, como cualquier otra realidad debe encuadrarse en el ámbito temporal y en el de la necesidad natural, ámbito del que lo han alejado los idealismos incluído el kantiano. Toda manifestación de la voluntad se corresponde con un momento, el máximo, del que es capaz precisamente en ese momento. La voluntad está sincronizada con la vida, la cual ofrece aspectos diversos continuamente en sintonía con su propia dinámica.

Feuerbach no ignora los argumentos kantianos contra una voluntad condicionada temporalmente, pero, según él, la libertad como inicio absoluto está mal planteada. Esta adquiere sentido sólo dentro de un contexto temporal. El tiempo tiene una capacidad liberatoria. La libertad consiste en la superación de ciertas necesidades que se tienen en un determinado momento y en la disponibilidad para el desarrollo de otras potencialidades. La libertad implica una sabia administración de las necesidades personales guardando un equilibrio temporal y de la atención a cada una sin ignorar el resto. La dinámica de la libertad coincide con las de las necesidades y la de los deseos adaptándose al tiempo oportuno[725].

Si bien el hombre es libre, su libertad está encaminada en la dirección de la consecución de la propia felicidad. "Yo quiero significa: quiero ser feliz. Reprimir el instinto de felicidad del hombre significa reprimir su querer[726]". El querer feuerbachiano, liberado de las imperiosas leyes del deber ser, inmerso en el tiempo y en la necesidad natural, adquiere la modalidad de una manifestación primaria del ser, algo instintivo que impele al hombre, dotado de vida y de sensibilidad, a amarse y amar la vida, esquivando los obstáculos para realizar una existencia feliz[727]. "Mi querer no es otra reali-

722. Cf. S. W. XIII, 272.
723. Cf. S. W. X, 254.
724. *Ibid.*,
725. Cf. G. W. XI. 64 - 65.
726. G. W. XI, 73 - 74.
727. Cf. S. W. X, 230 - 231.

dad que mi ser, en cuanto que se opone y reacciona al que me oprime y me provoca el dolor, al que quiere hacerme feliz, echarme a tierra, aniquilarme[728]".

El impulso que se apodera del hombre, evitándole el mal y dándole un equilibrio vital no es más que una expresión pormenorizada del instinto de felicidad[729]. La satisfacción del aludido impulso tiene caracteres de única y entera felicidad[730]. En este contexto se comprende que el suicidio, aun negando el instinto de conservación, tenga como objetivo la consecución de la felicidad posible en una determinada situación anulando todo posible sufrimiento. "La proposición: quiero morir, es sólo la consecuencia voluntaria de la premisa repugnante: no puedo vivir más, debo morir. La decisión por el *summum malum*, tiene como presupuesto, como razón, la pérdida del sumo bien. Quiero morir, porque no puedo vivir sin esto que un destino adverso, merecido o inmerecido, me ha quitado o quiere quitarme a pesar mío; dejo la vida, porque no puedo dejar lo que debo dejar, y este no poder dejar de otro modo no lo puede expresar y afirmar sino mediante la muerte: en breve, me decido a morir, porque se me obliga a separarme de lo inseparable, a renunciar a lo irrenunciable[731]".

La voluntad, aparte de estar determinada por realidades concretas, lo es de felicidad. Anular el instinto de felicidad implica aniquilar la voluntad humana[732]. El término virtud es idéntico a instinto de felicidad[733]. El contenido de la voluntad es el conjunto de todos los instintos, de las tendencias, como el género humano es la suma de todos los individuos[734]. El instinto que aglutina y sintetiza a los demás es el de felicidad[735].

Uniendo querer e instinto de felicidad posibilita a Feuerbach reformular todos los principales conceptos éticos. La libertad no es una cualidad del querer, sino "la libertad de los males eliminables de la vida" a lo que el individuo tiende con todas las fibras de su ser[736]. Libertad no supone abstracción sino alejamiento de lo que contradice el instinto de felicidad. "El instinto de la libertad, idéntico con el de felicidad, es la esencia de la naturaleza, la esencia del hombre[737]". La libertad "no es una propiedad inmediata de la voluntad... es condicionada y mediada por el conocimiento y el uso de los medios de salud naturales, materiales o sensibles[738]".

La ética no puede considerar la voluntad en abstracto pues sólo a través de las mediaciones alcanza la libertad. "La experiencia enseña que las mejores doctrinas... no obran ningún cambio moral, al menos con éxito y duración, si al mismo tiempo no va

728. G. W. XI, 72.
729. Cf. G. W. XI, 70.
730. S. W. X, 231.
731. G. W XI, 56- 57.
732. Cf. G. W. XI, 73.
733. G. W. XI, 256.
734. Cf. G. W. XI, 68 ss.
735. G. W. XI, 70 - 74.
736. *Ibid.*, XI, 73 - 74.
737. *Ibid.*, 84.
738. *Ibid.*, 110.

acompañado y apoyado por los cambios materiales[739]". "El materialismo es la única base sólida de la moral[740]".

Esta interpretación del obrar humano no implica una postura determinista. La diversidad de pasiones y de intereses complican la elección del objeto que proporciona la felicidad. La posible multidireccionalidad del obrar humano prueba la existencia de la libertad. "En condiciones de indeterminación...no podía decidirme y actuar sino como me he decidido[741]".

La ley es el instinto de felicidad individual puesto en relación con el instinto de felicidad de los otros. La ley, con su ambivalencia de imposiciones y sanciones, refleja el acuerdo entre diversos individuos que pretenden el mismo objetivo. "¿Cómo se concuerda la buena voluntad hacia sí mismos con la buena voluntad hacia los otros, el egoístico instinto de felicidad con la moral que exige desinterés?. Como el derecho pone en sintonía el instinto de felicidad del yo con el instinto de felicidad del tú, del otro, en el ámbito de las limitaciones interiores, íntimamente aceptadas, voluntarias. Mi derecho es mi instinto de felicidad reconocido legalmente; mi deber es el instinto de felicidad del otro en cuanto me determina a su reconocimiento. Yo quiero, dice mi propio instinto de felicidad; tú debes, dice el instinto de felicidad del otro[742]".

El fundamento de la moral es al unísono sensible y social. "No se puede deducir y explicar a partir del puro yo o de la razón sin los sentidos, sino sólo a partir del nexo del yo y del tú, el cual al contrario del yo que se piensa es dado sólo a través de los sentidos[743]".

La moral eudemonista radica en la sintonía con los instintos y las tendencias[744].

A la felicidad no escapa nada que esté relacionado con la vida. Esta realidad permite establecer la identidad entre felicidad y vida[745]. Hacer del instinto de felicidad el principio de la moral supone establecer un cálculo inteligente de valores, de placeres, un punto de referencia en el ámbito de la vida[746]. El instinto de felicidad está condicionado por la corporalidad y está, a su vez, por su inserción en la naturaleza[747]. Este planteamiento conlleva una sobriedad en las necesidades y en la satisfacción de las mismas. La felicidad postulada no es la aristocrática, sino la común, la popular, la democrática[748].

Kant había relegado el bien y el mal morales al mundo de lo nouménico y, sin embargo, tienen relación con el estado sensible de la persona, al menos de la persona

---

739. G. W. XI, 112.
740. *Ibid.*, 111.
741. *Ibid.*, 88 - 89.
742. *Ibid.*, 74.
743. S. W. X, 113.
744. G. W. X, 144.
745. Cf. S. W. X, 240 - 250.
746. *Ibid.*, 255 ss.
747. *Ibid.*, 251.
748. *Ibid.*, 267 ss.

que experimenta la acción con su bienestar o su dolor[749]. "Bien y mal son conceptos esencialmente relativos, relativos en el sentido que, al menos originariamente, no expresan la relación de un ser consigo mismo sino hacia otros... En la determinación de lo que es bueno o malo no se puede hacer abstracción de la persona del paciente y de su estado sensible[750]".

Una moral alejada del hombre. un imperativo categórico hay que rechazarlo. Cuando Kant patrocina el deber por sí mismo, sin consideración a la felicidad y ve en ello el fin del hombre, Feuerbach lo entiende como una necesidad pedagógica, pero no la exigencia que en verdad requiere el conocimiento de la esencia humana.

Cada deber surge de un instinto, como deber aparece, si otro instinto quisiera presionar al primero. El conflicto entre instintos se soluciona, según Feuerbach, si el hombre no hace deber suyo nada que no se relacione con su inclinación y con su naturaleza[751].

En las relaciones sociales, se realiza naturalmente un acuerdo entre la felicidad propia y las de los demás de modo análogo a como ocurre en las relaciones comerciales[752] y en las sexuales[753]. "La naturaleza no ha producido sólo un instinto de felicidad unilateral ... sino bilateral y recíproco...[754]". La búsqueda egoísta de la felicidad, realidad inherente al hombre, pierde su inmoralidad al tratar de armonizarse con la felicidad de los otros. El modelo de esta armonía es la relación sexual en la que debe producirse la felicidad recíproca. "El amor es buena voluntad, pero esta buena voluntad quiere sólo el bien de la persona amada; es el instinto de felicidad del hombre, que se calma sólo en y por medio de la satisfacción del instinto de felicidad ajeno[755]".

De las relaciones con el tú sensible, que venga la ofensa, hace surgir la conciencia que representa en mí el derecho a la felicidad del otro. "La voz de la conciencia es un eco del grito de venganza del ofendido. Se ha creído descubrir en la conciencia de un ser por encima y fuera del hombre; pero por este *deus ex machina* se ha olvidado que también en este caso *homo homini deus*... El yo fuera de mí, el tú sensible, es el origen de la conciencia, de la conciencia suprasensible dentro de mí. Mi conciencia no es otra cosa que mi yo que se pone en el lugar del tú ofendido, no es otra realidad que el representante de la felicidad del otro sobre la base y por orden del propio instinto de felicidad...sólo el instinto de felicidad es la ley y la conciencia moral que retiene y debe retener al hombre de hacer el mal[756]".

El amor es la fuente de la certeza y de la verdad. En el amor se capta de modo inmediato y unitario lo que, a través del pensamiento, se presenta de forma dispersa.

---

749. Cf. G. W. XI, 76.
750. G W. XI, 76 - 77.
751. Cf. S. W. IX, 79.
752. Cf. G. W. XI, 77 - 78.
753. Cf. S. W. X, 116.
754. S. W. X, 270 - 271.
755. G. W. XI, 77 - 78.
756. *Ibid.*, 80.

La tensión especie-individuo se esfuma en el acto de unión del yo con el tú. Esta solución materialista, originariamente religiosa, tiene una componente patológica que implica una coparticipación en el dolor de los demás. "El amor que no quiera ser una simple expresión eclesiástica o espiritualística, que no sea idéntico al puro acto de pensamiento, *actus purus* de los escolásticos medievales y modernos, y por ello amor exclusivamente pensado, el amor efectivo, verdadero, humano es esencialmente patológico, es decir amor que se deja asir por los sufrimientos materiales, reales de la humanidad[757]". De este modo, el conflicto entre *Espiritualismo y Materialismo* queda reducido a la confrontación entre dos facultades humanas: filosófica, basada en la razón abstracta, la una, médica, fundada en el organismo humano, la otra[758].

El problema de la responsabilidad y de la imputabilidad lo afronta desde una perspectiva eudemonista ya que, en su opinión, las filosofías de la responsabilidad no han sobrepasado los prejuicios del saber vulgar y de Schopenhauer al creer que un comportamiento desagradable sea evitable. "Esto vale especialmente para acciones que el hombre se reprocha, de las que se arrepiente, que, por consiguiente, querría no haber hecho...el deseo no sabe nada de necesidad[759]".

Ignorando al hombre real y recurriendo a formulaciones teoréticas como el querer universal se induce a pensar que el hombre es capaz de hacer todo[760]. La libertad es impensable con independencia de las leyes de la naturaleza. La voluntad es siempre una voluntad concreta. "Querer es querer algo[761]". Una voluntad indeterminada es un no-ser. "La duda de la indecisión es libre, pero la decisión necesaria[762]". La voluntad es determinada por la naturaleza a través de la esencia humana llegando a darse una identidad entre ambas. "La voluntad no es un genio original, sino únicamente una copia de la naturaleza[763]". "La voluntad es autodeterminación, pero dentro de una determinanción natural independiente de la voluntad del hombre[764]".

La naturaleza se manifiesta a través de las tendencias en el instinto de felicidad. Feuerbach establece un paralelismo entre las relaciones existentes entre tendencias - voluntad y sentidos - razón. Todo individuo tiene una determinación esencial[765] y la felicidad y la resposabilidad se plantean adecuadamente centrándose en el individuo y no en las posibilidades abstractas de la especie.

"El instinto de felicidad es el vínculo de la necesidad y de la libertad[766]". Que la necesidad brota de la esencia quiere decir que surge del amor a la vida[767]. El motivo

---

757. G. W. XI., 117.
758. Cf. G. W. XI, 118 ss.
759. G. W. XI, 95.
760. Cf. G. W. XI, 101.
761. G. W. XI, 85.
762. *Ibid.*, 89.
763. *Ibid.*, 58 ss.
764. *Ibid.*, 68.
765. Cf. G. W. XI, 88 - 89.
766. G. W. XI, 100.
767. Cf. G. W. XI, 92.

que imponga la necesidad será el más directamente decisivo para la vida[768]. La voluntad como el hombre están condicionados por el tiempo, por el momento histórico. No se pueden reprimir los impulsos. Afloran al cambiar las condiciones corpóreas[769]. La responsabilidad del querer es favorecer simultáneamente la idiosincrasia de los distintos impulsos[770].

La constitución individual es una coartada moral para evitar el vicio, una fuerza salvífica de la naturaleza por medio de la cual el cuerpo se recupera de las enfermedades[771]. La naturaleza, al determinar a la voluntad, se constituye en base de la ética[772]. Esta postura implica un optimismo ciego en la naturaleza y en la ciencia natural-humana, modelo según el cual debe proceder la ética.

Tras estos preámbulos se clarifica con mayor nitidez la contraposición de Feuerbach con Kant. El bien como valor supremo ético es para Feuerbach no otra cosa sino algo que se corresponde con el instinto vital egoísta. El mal enlaza con no-madurados comportamientos humanos por donde el egoísmo individual ha conseguido desarrollarse. Para el futuro contempla Feuerbach un desarrollo posterior de la humanidad, progresos del género humano en conocimientos profundos y consecuciones interhumanas. La meta es la transformación del instinto de felicidad de individual a *status* humano universal, social, global. A pesar de la referida contraposición con Kant, se patentiza el condicionamiento por la formulación del imperativo categórico: "Actúa como si la máxima de tu acción a través de tu voluntad se transformara en ley natural universal".

La concreción del problema ético en el individuo y la fundamentación de la moral en una perspectiva más amplia de la realidad exige a Feuerbach un replanteamiento de sus puntos de partida metafísicos. Para el Feuerbach materialista-eudemonista, el punto de partida lo constituye el valor indiscutible de la individualidad. Lo auténticamente real es el individuo. La universalidad, en cambio, radica sólo en la mente humana[773]. Con esta perspectiva de la realidad y del individuo, sólo se estima adecuado el conocimiento inmediato y sensible. "El individuo es intraducible, inimitable –salvo que en apariencia o por ciertas peculiaridades– incomprensible, indefinible; es solamente objeto de conocimiento sensible, inmediato, intuitivo. Aunque todas las informaciones que los sentidos nos dan acerca de las cosas exteriores a nosotros, el sol, la luna, las estrellas, fuesen apariencia y engaño, incluso esto es cierto: la verdad de la vida, la verdad de la individualidad, se funda sólo sobre la verdad de los sentidos[774]". "La razón o filosofía separada de los sentidos, que niega la verdad de los sentidos, no sólo de sí no

768. Cf. G.W. XI., 82 - 84.
769. *Ibid.*, 90.
770. *Ibid.*, 110.
771. *Ibid.*, 112.
772. *Ibid.*, 227.
773. *Ibid.*, 103.
774. G. W. XI, 104.

sabe nada de la individualidad, sino que más bien la odia a muerte como su adversaria natural[775]".

El primado de la individualidad y de la materia no debe implicar la negación del espíritu[776]. Frente al espiritualismo y su teoría de un alma espiritual e independiente del cuerpo, Feuerbach postula que materia y espíritu constituyan, en el cerebro del individuo concreto, un espíritu corpóreo y un cuerpo espiritual[777].

E.- SOBRE ÉTICA: EL EUDEMONISMO.

La obra de Feuerbach, objeto de este comentario, fue publicada póstuma por K. Grün[778] y posteriormente incluída en la edición de Bolin-Jodl con el título: *Der Eudämonismus*. El motivo es la unidad del querer y del instinto de felicidad y ofrece una clave interpretativa importante a quien desee captar en profundidad el significado del materialismo de Feuerbach. Compuesto entre 1867/69, aplica a la esfera moral el principio noético-ontológico de que el yo-tú son correlativos necesaria y realmente.

Su pretensión es hacer de la búsqueda de la propia felicidad el principio único de una auténtica moralidad, al tiempo que trata de ofrecer una justificación filosófica de la misma. Siguiendo la línea de *Espiritualismo y Materialismo*, busca una perspectiva novedosa que disminuya o enfoque desde otra dimensión el carácter egoísta mezquino.

Inicia la obra con una constatación: la esencia de toda realidad viviente se caracteriza por el instinto de tender hacia la felicidad[779]. Esta realidad, propia de todo ser, es una componente esencial del querer humano, el cual no puede manifestarse sino como búsqueda y voluntad de conseguir el propio bien.

Esta tendencia se confirma en las manifestaciones, contradictoria aparentemente, como el suicidio y el nirvana. El suicidio implica un objetivo que presupone la privación de la vida. En el nirvana, la consecución del fin, requiere la pérdida de toda sensación y la despersonalización psicológica en el absoluto[780]. En ambos casos el hombre pretende la consecución de la única felicidad que estima posible a través de los males inevitables.

Al eudemonismo se presenta el escollo de la no consecución de la felicidad, sueño irrealizable, meta imaginaria de una realidad ilusoria. Feuerbach es consciente de ello y trata de no incurrir en la utopía. A pesar de la dificultad hay acceso a su posible solución. El mal, que afecta al hombre, se caracteriza por su fugacidad. Ello permite la relativización de los males presentes y, al tiempo, la esperanza de que la ciencia hallará las fórmulas que permitan obviar lo que hoy se estima insuperable[781].

---

775. G.W. XI., 103.

776. Cf. G. W. XI, 126.

777. *Ibid.*, 125.

778. *Zur Moralphilosophie*, in : *L. Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass*. (Leipzig und Heidelberg 1874).

779. Cf. S. W. X, 230 - 231.

780. *Ibid.*, 232, 235, 241 - 243.

781. *Ibid.*, 253/255.

En *Eudemonismo*, la capacidad liberatoria del tiempo, en contraposición a los mitos religiosos de salvación/condenación eterna, asume de hecho una portada cósmica. El tiempo, único remedio contra "las enfermedades incurables, la maldad y los horrores de la naturaleza y del mundo humano[782]". Si hay esperanza en la naturaleza, a diferencia del infierno, se debe a la perspectiva de mejora, es decir, a la presencia en ella de una experiencia temporal "benéfica y refrigerante[783]". Un universo totalmente inmerso en la espacio-temporalidad, una total *Diesseitigkeit*, no amenaza la felicidad humana. En la sucesión del tiempo todo tiene un término y todo se renueva: "La tierra, región de huracanes terribles, es, además, la región de bonanzas[784]".

A la perspectiva eudemonista, al colocar la búsqueda de la propia felicidad por encima de todo interés y valor, se le presenta la objeción del egoísmo. La felicidad individual no se descarta en la moral eudemonista. Más bien se acepta como un elemento previo, como una experiencia necesaria que permite una actitud más amplia y que surge del convencimiento de que la propia felicidad sólo es alcanzable de consuno con la del otro[785].

Feuerbach supera la antedicha objeción del egoísmo recurriendo a la doble noción de egoísmo: inmoral, que antepone el propio bien ignorando las aspiraciones de los otros, el uno, connatural a la estructura humana, que rechaza la absurda moral del puro deber, que supedita las obligaciones a la búsqueda espontánea de la propia felicidad, el otro. Sólo el egoísmo inmoral da pie a la aparición del mal. Por el contrario, cuando el yo busca la propia felicidad en sintonía con el tú, cuyo paradigma sería la unión sexual, el actuar humano es moralmente bueno, el egoísmo se transforma en altruísmo[786].

La felicidad, objeto de la ética, no puede limitarse al ámbito de lo individual pues el problema moral se suscita en la interrelación social del yo con el tú. Por ello el tema de la ética lo constituye la relación interpersonal[787]. El planteamiento moral no debe basarse en los principios de la razón o en el yo puro sino en la vinculación del yo con el tú.

Feuerbach al analizar el obrar humano y exponer su planteamiento ético deja traslucir su concepción de la estructura ontológica del hombre. Al ser el yo esencialmente tú, aquél no puede ser verdaderamente feliz sino promoviendo el bien del otro. Sólo siendo idealista y rígido consigo mismo, epicúreo y magnánimo con los otros, se puede ser verdaderamente feliz[788].

La concordancia entre diversos instintos de felicidad es factible simultaneando los diferentes egoísmos. "A ello hay que responder que la naturaleza ya ha decidido y

---

782. S. W. X. 254.
783. *Ibid.*, 252.
784. *Ibid.*, 253.
785. Cf. S. W. X, 273 - 275.
786. *Ibid.*, 257. 259. 270. 280. 289.
787. *Ibid.*, 269 - 275.
788. *Ibid.*, 231. 269. 291.

solucionado esta pregunta al producir un instinto de felicidad no sólo parcial, exclusivo, sino también dual y recíproco, un instinto de felicidad que uno no puede satisfacer en uno mismo sin satisfacer al mismo tiempo, automáticamente,...el instinto de felicidad de otro individuo, en una palabra, un instinto de felicidad masculino y femenino[789]".

La relación sexual se constituye en el paradigma de toda relación moral pues en ella se evidencia la reciprocidad y armonía de las relaciones humanas. "La relación sexual se puede caracterizar precisamente como la relación moral fundamental, como la base de la moral[790]".

La experiencia del egoísmo, de lo que es bueno y malo para mí, constituye, según Feuerbach, un criterio para discernir lo justo y lo injusto en relación con los demás. Al interiorizar las exigencias del egoísmo, los derechos del otro surge la conciencia moral que tendría como lema: lo que no quieras para tí, no lo quieras para el otro[791].

En *Zur Ethik : Der Eudämonismus*, Feuerbach critica al independiente instinto de felicidad, a la abstracta voluntad de la filosofía práctica de Kant. Tampoco acepta la distinción kantiana entre el yo empírico y el inteligible[792]. No entiende Feuerbach cómo el hombre o la voluntad en sí pueden ser libres bajo la perspectiva sobrenatural o intemporal. La kantiana voluntad libre la estima como una vacía tautología de la cosa en sí.

La moral no depende sólo de la voluntad, también de valores externos: de la naturaleza y del cuerpo. Donde se hace más imposible la vida desaparece también la posibilidad de la moral. Donde ante el hambre, la miseria no tienes materia en el cuerpo, tampoco en tu cabeza, en tus sentidos y corazón ningún motivo y materia para la moral[793]. La voluntad necesita la cooperación de medios corporales y materiales: no hay moral sin gimnasia y dietética[794]. Así está ordenada la moral en la experiencia: vale como experiencia científica[795]. Si el hombre debe llevar a madurez su ser humano, debe abrirse a las fuentes de la felicidad. La afirmación de los sentidos es para Feuerbach la fuente de la salud física, moral y también teórica[796].

La ley que reconoce Feuerbach es la que está en consonancia con el instinto de felicidad. La voluntad sólo es tal si surge de los instintos, si conexiona con la felicidad y con el tiempo. La eudemonización de la voluntad, de la libertad moral y de toda rea-

---

789. S. W. X, 270 - 271.

790. *Ibid.*, 270.

791. Para una perspectiva más amplia y específica de la filosofía del derecho en L. A. Feuerbach, Cf.: W. MAIHOFER, *Konkrete Existenz. Versuch über die philosophische Anthropologie L. Feuerbachs*, in: *Existenz und Ordnung. Festschrift für E. Wolf*, Frankfurt a. M. 1962, pp. 246 - 281. También W. MAIHOFER, *Zur Frage nach der rechtsphilosophischen Relevanz der Feuerbachschen Anthropologie*, in: LÜBBE-SASS (Hsg). *Atheismus in der Diskussion, Kontroversen um L. Feuerbach*, (München-Mainz 1975), pp. 89 - 93.

792. Cf. S. W. X, 233.

793. *Ibid.*, 266.

794. *Ibid.*, 153.

795. *Ibid.*, 288.

796. Cf. S. W. II, 350.

lidad moral tiene como objetivo la superación y sustitución de la moral kantiana en vez del imperativo categórico. Sitúa la verdad de la naturaleza, lo sensible, la inclinación y el amor en lugar del deber.

Feuerbach con su doctrina de la unidad del querer y del instinto de felicidad tenía en perspectiva no sólo un sistema diverso de valoración ética sino también aportar un criterio para una auténtica y eficaz acción política de liberación. "Sólo la libertad fundada sobre el instinto de felicidad –y de verdad no de algunos sino de todos– es una potencia política popular y por tanto irresistible[797]". Por ello hace converger los principios éticos de su moral autónoma, inmanente y eudemonista con la crítica económico política del volumen I de *Das Kapital*.

Afirma, contra la hipocresía burguesa del "deber ser", el nexo entre moral y economía, la dimensión económica de la liberación. No hay virtud sin felicidad, por lo que "la moral cae en el campo de la economía privada y pública...donde no se dan las condiciones para la felicidad, también faltan las condiciones para la virtud[798]". En las fábricas inglesas, la virtud es "un monopolio de los propietarios de fábrica, de los capitalistas[799]".

Limitando la validez del tiempo a los fenómenos de conciencia, Kant había puesto las premisas de la teoría del puro querer y abrió la perspectiva al inconsciente sustraído al tiempo. "El arrogante imperativo categórico impone desde el punto de vista de la filosofía abstracta pero desde el punto de vista de la naturaleza es sólo un modesto deseo piadoso. La antropología transforma lo imperativo en optativo[800]". Feuerbach haciendo del espacio/tiempo la contraseña de toda forma de existencia anula la posibilidad de comprender la atemporalidad de los instintos.

La consecuencia de esto es una afirmación del instinto de felicidad sensato y la negación del instinto de felicidad fantástico. "Felicidad...no es otra cosa que la condición sana, normal de un ser... en la que puede satisfacer sin dificultad sus necesidades o impulsos característicos[801]".

Tras la lectura de obras de A. Schopenhauer, trazaba puntos de divergencia, que distinguía su concepción de la de aquél. En *Zur Ethik. Der Eudämonis*mus simpatiza Feuerbach con la ética de A. Schopenhauer y con el *Mitleid*, principio fundamental de su moral. Feuerbach no se paraliza en el *Mitleid:* Pretende superarlo y preguntándose por su origen encuentra que radica en el instinto de felicidad. "Sólo quien reconoce la verdad del ser individual, la verdad del instinto de felicidad, tiene una compasión (*Mitleid*) bien fundamentada...[802]".

Más explícita es su oposición a Schopenhauer por su defensa del nirvana o de

797. S. W. X, 112.
798. *Ibid.*, 266.
799. *Ibid.*, 267.
800. *Ibid.*, 289.
801. *Ibid.*, 231.
802. *Ibid.*, 278.

cualquier otra nulidad o realidad metafísica, suprasensible enfatizándola como la verdad superior para el hombre. Anulando la felicidad humana y terrenal, siendo consecuente Schopenhauer debería anular, a su vez, la miseria y el sufrimiento humanos[803].

Para Feuerbach el budismo idealizado por Schopenhauer tiene sus raíces en el instinto de felicidad. El budismo defiende el *Mitleid* como la virtud más excelsa lo que implica una expresión indirecta y negativa para la búsqueda de la felicidad[804]. En opinión de Feuerbach el budismo ha sido captado superficialmente por Schopenhauer pues no se percató de que el instinto de felicidad puede adoptar una diversidad de formas. El budismo, correctamente interpretado, es la revelación no del instinto de felicidad sano sino del enfermo y fantástico. Feuerbach es consciente de que el nirvana no ofrece una felicidad positiva[805].

El sensualismo e individualismo resultantes de la ética feuerbachiana suponen una abstracción mayor superadora de la sociedad y del estado. Esta abstracción es la naturaleza que se evidencia en la armonía del yo con el tú y en la consecución de la felicidad propia y ajena. ¿ Qué otro puede ser el cometido de la moral sino el de asumir la vinculación entre felicidad propia y ajena, fundada en la naturaleza de las cosas, en la unión misma de luz y aire, de agua y tierra, y hacerlas, consciente e intencionadamente, la ley del pensar y del obrar humano[806]".

La sensualidad contribuye a la emancipación del género humano al asumir el punto de vista de la misma realidad y liberando del delirio dicotómico y nihilista. El interés práctico de la emancipación de la sensualidad es la satisfacción adecuada de todos los instintos y, en definitiva, ser feliz. "Sólo es bueno ("moral") quien tiene como principio y criterio el único y exclusivo, absoluto, incondicional bien del hombre. Uno puede ser moral en el sentido del dominio de sí, de la negación de la sensualidad, creyente y religioso y ser un hombre de mal corazón. Sólo el incondicional bienestar del hombre es bienestar. Nada más[807]".

La ética eudemonista feuerbachiana se caracteriza por su optimismo confiando en la naturaleza humana, valorando la capacidad liberadora de los instintos humanos, buscando la felicidad y armonizando las relaciones sociales. "Mi única exigencia moral a los hombres se limita únicamente a esto: que no hagan nada mal[808]".

---

803. Cf. S.W. X., 278.
804. S. W. X, 241- 247.
805. *Ibid.*
806. G. W. XI, 78.
807. S. W. X, 293.
808. *Ibid.*

Capítulo VII

LA PERSPECTIVA ETICA DE FEUERBACH.

...La tarea de la moral
consiste en armonizar
el instinto de felicidad
del yo con el tú...
(Cf. G. W. XI. 70).

A. INTRODUCCIÓN

Ha quedado patente a lo largo de estas páginas el aserto inicial en el que afirmábamos que aun no habiendo escrito Feuerbach una ética ni un tratado sobre cuestiones éticas, sin embargo la ética no-imperativa constituye para él un tema de ocupación continua. Todas sus reflexiones, toda su crítica religiosa acaba en propuestas y culmina a modo de respuesta a una pregunta: ¿Cómo hay que vivir ? En todos sus escritos se perfila claramente una fe, una creencia ética a la cual concede una perenne atención. "Las ideas prácticas, las cuestiones que preocupan y afectan al sentimiento, a la conciencia y al corazón...dicho brevemente, las cuestiones cuya respuesta tiene una importancia no solamente teorética, sino práctica: estas son las cuestiones que desde el principio me han ocupado y han puesto mi pluma en movimiento[809]".

Como se ha verificado asimismo, la filosofía de Feuerbach se centra en ciertos temas fundamentales: la hegeliana razón, libremente asimilada, su antropología o antropocentrismo, su tuismo o proclamación de la dialéctica dialógica entre el yo y el

809. S. W. X, 340.

tú, su progresivo aunque no total materialismo reduccionista. Estos son los temas fundamentales de su ética.

También ha quedado patente en esta exposición la profunda vinculación de lo religioso con la progresiva evolución del pensamiento feuerbachiano en sus diversos elementos teoréticos y particularmente en el ético. La versión cristiana del protestantismo como también el influjo de M. Lutero, superior al de cualquier otro teólogo, es determinante, asimismo, en sus posiciones éticas.

Como se resaltó en su momento, los valores éticos de la etapa inicial coinciden con los de la racionalidad. La imparcialidad del pensamiento es un contrapeso ético al egoísmo que manifiestan las religiones. La negación de la inmortalidad y la autonomía ética respecto a la teología completan su perspectiva.

Feuerbach hace ética en la etapa humanista como consecuencia de su crítica de la visión teológica del mundo y como elemento coadyuvante para la fundación de una nueva visión antropológica. Rechaza de plano la pretensión religiosa de monopolizar las exigencias y los valores éticos. La moral religiosa aliena al hombre al convertirlo en una criatura espiritual dependiente de un creador anulando la capacidad productiva y la independencia humanas.

Desde que declara la religión como una ilusión, como una fantasía humana, Feuerbach entiende que el servilismo religioso desemboca en la vida política. Quien se humilla ante Dios también lo hace ante el príncipe. La democracia es la verdadera religión del hombre, la verdadera moralidad humana.

El Cristianismo no existe actualmente más que como residuo del pasado. Una ética secularizada, conformándose a las implicaciones del ser empírico y tratando de presentar las condiciones de su felicidad real, sustituirá a la religión.

Desde 1840, coincidiendo con las obras más impactantes de Feuerbach y en un contexto romántico-revolucionario preparatorio del *Vormärz* de 1848, la ética de Feuerbach defiende la dignidad humana, mantiene la autonomía ética de Kant y de Fichte frente a la heteronomía del imperativo teológico. Feuerbach acusa a este tipo de moral de fetichismo y servilismo.

La moral autónoma de Feuerbach no es presentada como una autonomía egoísta. El hombre feuerbachiano no tiene nada en común con la solitaria búsqueda individual del Unico y su Propiedad de M. Stirner[810].

Para Feuerbach la ética debe ser sobre todo humana, es decir, centrada en el hombre, fundada lógica y empíricamente en la naturaleza y en los deseos humanos. Hay que derivar los principios morales del hombre y no viceversa. Debe ser una ética antropocéntrica.

El principio ideal es y permanece el amor humano. Es la ley universal. En él ocurre la realización de la unidad del género humano. Auténtico es el amor humano si está fundado en lo humano, en la naturaleza humana[811].

---

810. Cf. S. W. II, 318.
811. Cf. S. W. VI, 321.

Lo puramente individual no es humano. Sólo como miembro consciente de la especie se es ser humano. La ética fundada en el hombre requiere la relación interpersonal, el yo-tú.

Para ser moral hay que reconocerse miembro de la especie y no como un ser particular. La más alta expresión del hombre y de su unidad con el hombre es el amor. Este amor, Feuerbach lo describe con frecuencia en términos hiperbólicos y metafísicos[812]. La vida humana en sus relaciones esenciales es naturaleza divina. Todas las relaciones morales son para Feuerbach en sí y para sí verdaderamente religiosas.

Con todo es consciente de lo muy alejada que se halla la realidad de una auténtica humanidad en la que se sustituya el ideal supraterreno por otro humano-terreno. En este sentido debe el hombre marcarse una finalidad. Feuerbach es optimista con respecto al futuro del hombre: "Soy idealista en el terreno de la filosofía práctica, los límites de la actualidad y del pasado no los hago límites de la humanidad, del futuro[813]".

Como consecuencia de su avance hacia posiciones progresivamente materialistas se acentúa en Feuerbach el impulso hacia la formulación de una ética atea, con autonomía nítida en relación con el tema religioso.

El hombre del futuro únicamente puede considerar su esencia humana, no otra realidad, como ley y fundamento determinante, como meta y medida de su moral. Los axiomas morales, atribuídos a una voluntad divina, son inmorales al perder su verdadera autoridad y autonomía. Hay que hacer surgir el amor al hombre del mismo hombre.

La naturaleza es la alternativa a la transcendencia, el antídoto salvífico contra el sobrenaturalismo religioso y el egoísmo, es la base de la moral, de ella adviene la condición fundamental para un nacimiento nuevo de la humanidad[814].

El hombre es una prolongación de la naturaleza. Por ello una teoría ética debe ser tan antropocéntrica como naturalística o materialista. El ser humano, sujeto y no objeto de la ética está condicionado por la naturaleza, tiene poca relación con la versión que de él dan la teología y el idealismo filosófico. "La moral debe ser una ciencia más empírica que la medicina[815]".

Cada deber surge de un instinto. El conflicto entre instintos se soluciona, según Feuerbach, si el hombre no hace deber suyo nada que no se relacione con su inclinación y con su naturaleza[816]. Si el hombre debe llevar a madurez su ser humano, debe abrirse a las fuentes de la felicidad. La afirmación de los sentidos es para Feuerbach la fuente de la salud física, moral y también teórica[817]. En esta línea de pensamiento es innegable la inspiración del modelo ético de A. Schopenhauer que elabora, dentro de su sistema filosófico, una moral cuyo componente esencial es la voluntad irracional.

---

812. Cf. S. W. VI., 59.
813. S. W. VI, 79.
814. S. W. VII, 321.
815. S. W. X, 228.
816. Cf. S. W. XI, 79.
817. Cf. S. W. II, 350.

Asimismo refleja en su filosofía ética materialista-eudemonista el influjo de Moleschott y del materialismo médico. Planteando las cuestiones éticas de modo más sistemático y empírico, el centro de Feuerbach es el hombre concreto y empírico[818]. La moralidad no puede basarse en una pura voluntad porque esta no es pura. La ley moral que es el producto de la voluntad pura y de la razón práctica carente de deseo está vacía de contenido. El contenido moral, según Feuerbach, debe ser derivado sólo de los deseos humanos, de la naturaleza empírica del hombre y no de la voluntad abstracta[819].

"Yo quiero significa quiero ser feliz; una voluntad que no se dirige a la felicidad no es voluntad o, a lo sumo, una voluntad al estilo de Schopenhauer, es decir, una voluntad que no quiere nada[820]". Voluntad es voluntad de felicidad. Felicidad es el estado normal en el cual el hombre puede satisfacer las necesidades que surgen de su esencia.

Moralidad es la universalización de la felicidad. La moralidad consiste en usar la misma medida para mí y para los demás. Una ley no es otra cosa "que colocar mi sentimiento de felicidad en armonía con el del otro[821]". La moral es un regulativo interno del poderoso instinto de felicidad dentro de la existencia humana. Feuerbach hace consistir la tarea de la moral en esto: en lograr armonizar el instinto de felicidad del yo con el tú.

Feuerbach contribuyó, dentro del contexto de ilustración social que caracterizó a su época, a hacer totalmente inmanentes realidades estructuralmente básicas en la convivencia humana como la moral y el derecho haciéndolos surgir no de un fundamento transcendente sino de elementos inherentes a la naturaleza humana como el amor a la vida, el interés y el egoísmo[822].

Estos elementos no tienen un carácter estático sino que forman parte de la estructura dialéctica de la existencia humana en la que la diferencia entre yo y tú es el exponente de la fuente de la moral y del derecho.

Desde esta perspectiva se entiende el por qué del principio feuerbachiano en el que se fundamentan moral y derecho: "Lo que no quieras que te hagan, no lo hagas tú[823]".

B.- *LA RACIONALIZACIÓN DE LA ÉTICA.*

Como se ha podido apreciar, los centros de interés y la temática filosófica desarrollada por Feuerbach de 1828 - 1839, en lo que hemos denominado primera etapa, reflejan claramente el ambiente idealista de la época, si bien, nuestro pensador se lo

---

818. Cf. S. W. X, 100 - 101.
819. *Ibid.*, 108.
820. S. W. X, 110.
821. G. W. XI, 70.
822. Cf. G. W. VI, 340.
823. G. W. VI, 337.

apropia libremente tratando de armonizar en una síntesis los elementos heredados y las exigencias de la reflexión filosófica personal. Con todo, el idealismo había ido madurando progresivamente a través de posiciones diversas, las cuales, pasando por Fichte y por Schelling, habían desembocado en la grandiosa realización hegeliana. Hegel, Fichte y Schelling determinan la forma de pensar filosófica del joven Feuerbach y ocupan una posición privilegiada en el período que estamos tratando.

Aún dentro de esta atmósfera idealista, la originalidad feuerbachiana se manifiesta en la preocupación por renovar la filosofía a través de una profundización del pensamiento de su maestro Hegel. Este impulso no se debe identificar solamente con el período crítico del hegelismo y que hemos denominado humanista, sino que se halla ya germinalmente desde las primeras obras evidenciando la postura del joven Feuerbach de no limitarse a ser un mero repetidor material del sistema hegeliano. Como exponentes de esta realidad nos limitamos a recordar la posición decididamente anticristiana reflejada en los *Gedanken* como también, y esto desde una perspectiva metafísica, el deseo de lograr una *Verweltlichung* de la Idea hegeliana, tema que constituye el núcleo de su carta a Hegel (1828).

La labor teórica de Feuerbach pretende concienciar al hombre de su falta de libertad y de su condicionamiento por fantasmagorías. De este modo se considera muy práctico ya que su nueva filosofía está orientada a la consecución de la felicidad humana.

La filosofía de Feuerbach es una terapéutica que sustituye a la religión cristiana. El filósofo lleva a cabo la función de universalizar teóricamente el ser de la realidad al igual que lo había hecho el teólogo.

Entre filosofía y religión hay una mutua relación e interdependencia y en el caso del Cristianismo, no se trata de otra cosa que de la "manifestación del espíritu de la filosofía posthelénica en forma de finitud fija[824]". Pero ha llegado el momento, concluye Feuerbach, en que el espíritu debe manifestar su auténtica esencia. La absolutización del pensamiento y la divinización de la razón por parte de Feuerbach tienen su repercusión en la interpretación autónoma de la ética alejada de toda heteronomía moral divina habida cuenta de la imposible sintonía entre filosofía y dogmática religiosa. Los principios morales deben inspirarse en la filosofía y de este modo deducir una moral no religiosa en la línea de B. Spinoza, de P. Bayle y de I. Kant. Rechaza, además, cualquier intento de asociar la teoría de la felicidad con la perspectiva ética. Tras "el empírico instinto de felicidad no se halla sino la raíz de la heteronomía religiosa, la fe en Dios y en el paraíoso transcendente[825]".

La preocupación por el tema religioso, por su encuadramiento adecuado e interpretación auténtica, constituye una de las constantes de Feuerbach como ha quedado patente a lo largo de esta monografía. La religiosidad del filósofo de Bruckberg al adoptar los caracteres de antiteística y anticristiana y valorarla sólo como contribución

824. S. W. IV, 362.
825. G. W. IV, 105.

a la primera toma de conciencia de la humanidad, entró en colisión con la concepción hegeliana de la religión, la cual, en el sistema del filósofo de lo Absoluto, si bien queda superada dialécticamente por el saber filosófico, conserva íntegra su perenne validez aun dentro de la relatividad propia de constituir un momento dialéctico[826]. Feuerbach rechaza el Dios de los creyentes, de la religión, de la teología, del Cristianismo. Su absoluto, expresado claramente en *De ratione* y en los *Gedanken*, es entendido como un dios-todo que engloba en su seno racional la totalidad de los seres pero que carece de toda transcendencia. Para nuestro pensador, la transcendencia es un legado de la concepción dualística que durante siglos ha imperado en la humanidad y que ha tenido como frutos la dicotomía entre el más allá y lo terrenal, con efectos negativos para lo segundo, como también la destrucción de la libertad humana. Además, Feuerbach, encuentra inaceptable la atribución de la dimensión de ser a Dios, ser que suponga una existencia independiente y que no puede ser abarcado en su totalidad en el puro pensamiento.

En esta perspectiva, "el Cristianismo no puede ser considerado en modo alguno como la religión perfecta y absoluta[827]". Además, el Cristianismo es el "objeto del mundo antiguo[828]". Evidencia esta afirmación la ignorancia que en la religión cristiana se practica con respecto a la naturaleza y a la razón. Asimismo, el Cristianismo atribuya a la muerte, la cual no es más que un "mero acto natural[829]", la función de colaborar en la redención del individuo.

Feuerbach llega a este ateísmo excluyente de toda transcendencia que desborda los límites impuestos por el pensamiento por medio de una confrontación asimiladora y crítica al mismo tiempo con los filósofos que marcaron las directrices teóricas de su época. El Kant de la *Crítica de la razón pura*, contribuyó a la negación feuerbachiana de la posibilidad de demostrar la existencia de Dios. También resulta ser una transcripción mitigada de la imposibilidad de transcender los límites de la propia subjetividad, el hecho de que el hombre fuese entendido por Feuerbach como sometido y circunscrito por los confines de su esencia pensante. Pero mientras para Kant, el inmanentismo cierra el paso al *en-sí* de toda realidad, en Feuerbach fue aplicado sólo con respecto al ser absoluto y transcendente[830]. Fichte y Schelling le ayudaron a aminorar el idealismo absoluto de su maestro Hegel, si bien, ambos fueron objeto de su crítica, tanto a partir del mismo Hegel como de ellos mismos. Efectivamente, al fichteano yo absoluto, entendido como abstracción vacía, Feuerbach contrapone la razón, síntesis de yo y de naturaleza. A la schellingiana naturaleza indeterminada, donde la unidad de pensamiento y de ser se realiza dentro de un ser amorfo, ofrece la alternativa de una

---

826. Cf. G. NÜDLING, *L. Feuerbachs Religionsphilosophie. Die Auflösung der Theologie in Anthropologie*, (Paderborn 1961), pp. 25 - 26 . 119.

827. S. W. IV. 361.

828. *Ibid.*

829. *Ibid.*, 362.

830. Cf. M. CABADA CASTRO, *Feuerbach y Kant. Dos actitudes antropológicas*, PPUC, Madrid 1980.

realidad multiforme, donde el todo de las determinaciones se armoniza con la unidad del todo[831].

También se ha puesto en evidencia que la matriz de la ética no-imperativa feuerbachiana está en íntima conexión con su evolución en la crítica a la religión. Fundándose en el tema hegeliano de la infinitud y universalidad de la razón ataca a la transcendencia y el individualismo que subyace en todo planteamiento religioso y particularmente en el cristiano. Hay que penetrar a fondo en la verdad de la realidad en la que vivimos a fin de lograr superar la forma de considerar hasta ahora conceptos como tiempo, muerte, yo, individuo, persona, etc., que son expresión del subjetivismo, del particularismo y del personalismo. Al mismo tiempo hay que descubrir otros aspectos que a causa de su fusión con verdades religiosas quedan como velados, pero que, no obstante, constituyen los fundamentos en los que se basa la nueva visión del mundo. "Es necesario llegar hasta el fondo de la verdad e insertar, como intuición inmediata y actualizada del mundo, aquellos conocimientos que en la filosofía moderna se encuentran envueltos como en el reino del en-sí-mismo y del-más- allá[832]".

La filosofía feuerbachiana de esta primera etapa necesita de un punto de referencia absoluto donde se integren las diferentes instancias particulares: la razón una y general. La estructura de su planteamiento filosófico es idéntica a lo que critica. La absolutización del ámbito del pensamiento tiene una estructura similar al acceso a la divinidad en la tradición ontoteológica. La secularización ontoteológica se impone, a su vez, teológicamente. No hay identificación de la realidad o de la especulación a partir de un centro único. La identidad entre especulación y lo real no está garantizada por la absolutización de un fetiche.

La vuelta del hombre particular a la identidad, por las vías del amor y del saber, es la vuelta a una identidad preexistente a todo tiempo y a todo acontecimiento. Los términos de todas sus actividades no pueden ser infinitamente constituídos por otras grandezas finitas, por otras personas. Todo y todos deben converger hacia la unidad absoluta de la razón[833].

Partiendo del pensamiento, se pudo derivar el finito del infinito tras el evidente fracaso de los métodos inversos. Con todo, el planteamiento idealístico, si bien inicialmente había revestido caracteres gnoseológicos, terminó en un ámbito óntico, identificando la lógica con la metafísica y haciendo del conocer el fundamento de toda realidad. El originarse de lo concreto a partir de lo abstracto no era posible sino a condición de que el pensamiento actuase como actividad constitutiva del objeto. Feuerbach explicita aún más esta realidad primordial, la *cogitatio*, al hacerla síntesis de *conscientia* y de *cognitio*, de autocomprensión y de objeto conocido. En este contexto, el pensamiento, ya de por sí origen de toda realidad, se transforma en realidad omnicom-

831. Cf. H. ARVON, *L. Feuerbach ou la transformation du sacré*, pp. 54 - 55.
832. S. W. IV, 361.
833. S. W. XI, 31. 99. 195.

prensiva. Finalmente y como consecuencia de lo anterior, el pensamiento asume la función de una divinidad panteísta, ser y límite de las cosas.

El dilema que se halla a la base del planteamiento filosófico de Feuerbach es ofrecido por el antagonismo entre pensamiento y ser, antagonismo que por ser expuesto en clave gnoseológica acentúa la dicotomía existente entre las aportaciones universales del conocer y los hechos particulares de las cosas. Feuerbach elude la cómoda situación de la absorción total de uno de los dos términos. Nuestro filósofo quiere mantener la existencia de una realidad en la que conservan su identidad el pensamiento y el ser, la materia y el espíritu, lo universal y lo concreto, sin que esta posición suponga un adhesión a una concepción dualista de la realidad. La solución que postula Feuerbach no es una composición de materia y espíritu, sino la unidad de los dos términos en el interior de uno de ellos, es decir, un alternarse de materia pensante y de pensamiento materializado. Esta postura del pensador de Bruckberg evidencia su preocupación por ser fiel a los datos de la realidad ofrecidos por la experiencia, si bien este planteamiento suponía un progresivo alejarse del sistema hegeliano como se patentiza en la ya aludida carta a Hegel. La simpatía y la estima que halló la naturaleza en Feuerbach como testimonio de su preocupación por lo concreto, contrasta con su desconfianza con respecto a admitir la dimensión de la individualidad y de la personalidad humanas. Mientras la persona y el yo revistieron la vacía autoconciencia idealística, no despertaron su interés. El giro copernicano, propio del período humanista, se realizó al concebir al individuo como ser tangible cuya sensibilidad abarcaba la esfera de la conciencia.

Feuerbach, aun evidenciando un parcial planteamiento del ambiente filosófico que le tocó vivir, como ha quedado patente en su voluntad de fidelidad a los datos empíricos, aceptó sin una crítica radical el conjunto de presupuestos del sistema idealista. A probar esta afirmación viene el hecho de la equiparación, apreciada sobre todo en la tesis doctoral, entre ser y materia, entre razón y espíritu; la identidad de lo inmaterial con lo abstracto, de la universalidad con una infinitud ambigua; la aceptación del ser como algo concreto y limitado. Asimismo a Feuerbach escapa que la anteriormente aludida unidad inmediata de universal (pensamiento) y de concreto (objeto) realizada en el interior de uno de los dos términos acaba con la absorción de uno por el otro. El centro de interés feuerbachiano, polarizado por la crítica religiosa, le impidió un planteamiento radical de las relaciones entre ser y pensamiento como también de los presupuestos originarios del mismo.

Feuerbach da un giro a la determinación humana a través de Hegel: cuando el automovimiento del pensamiento en el idealismo es pensado como autodesvelamiento del absoluto. La absolutez del sujeto pensante es rechazada por Feuerbach y dividido en recursos en la infinitud de la existencia humana y la experiencia de la misma, experiencia incluso de la solidaridad, de la solicitada esencia humana con la esencia homónima en comunidad como mediación a partir de la naturaleza en el fundamento de lo humano y de lo no humano.

La subjetividad individual y el resto de las subjetividades concretas se diluyen en

la razón y superando la individualización se reencuentran y se unifican en un plano más profundo, es decir, en la actividad del pensamiento, como un momento del espíritu. La actividad de consciencia no puede ser el patrimonio de un *ego* con exclusión de los demás. Estos aparecen desde entonces como momentos de autentificación del pensamiento uno y universal[834]. La subjetividad se anula aquí en favor del espíritu.

Para el Feuerbach de la primera etapa, la razón una y general es la causa de la reconciliación. Por la mediación de la filosofía debe reconocerse hasta en su contradicción en la esfera de la sensibilidad, de la pluralidad, de la individualidad.

La singularidad caracteriza a la vida sensible y limitada. En esta realidad existe una interdependencia humana si bien condicionada por la incomunicación[835]. Ni siquiera la compasión y el amor suprimen la individualidad en el ámbito de lo sensible. Sólo a través de la conciencia puede el hombre reconocerse como individual y transcenderse posteriormente.

La ascensión al espíritu se realiza por medio de la consciencia, acto puro, forma, abierta al infinito, idéntica a todos los hombres, una con el pensamiento mismo[836]. Su determinación se constituye por una serie indefinida de objetos, los cuales no plenifican su apertura al infinito[837]. Por la experiencia de la consciencia de sí el hombre se siente abolido como sujeto según la forma de pensar pero no según la materia[838]. Esta contradicción no puede ser resuelta más que si la consciencia de sí infinita recibe un contenido infinito por sí[839]. Este contenido será el mismo pensamiento que, en su infinito despliegue, anula en él los términos subjetivo y objetivo de la última contradicción[840]. Feuerbach muestra la posibilidad y la necesidad desmitificando los postulados del idealismo subjetivo[841].

La verdadera unión humana se realiza sólo accediendo al ámbito del pensamiento. Pensando, el hombre se desliga de las apariencias de lo sensible de la realidad para identificarse con su verdadero ser, ser que es homónimo al espíritu y que anula toda distinción[842].

Pensando, el hombre es parte de la razón universal y se universaliza al transformarse en todos los hombres[843]. La unión sin fisuras de todos los hombres, que las representaciones religiosas sitúan en la escatología, se puede llevar a cabo desde una perspectiva inmanente eludiendo la singularidad y profundizando el ámbito del espíritu. La abolición de todo lo que incluía la esfera sensible de la realidad es al mismo

834. Cf. S. W. XI, 34 ss.
835. *Ibid.*, 9.
836. *Ibid.*, 24.
837. *Ibid.*, 25.
838. *Ibid.*, 29.
839. *Ibid.*, 30.
840. *Ibid.*, 33 ss.
841. *Ibid.*, 31.
842. *Ibid.*, 21.
843. *Ibid.*, 15 ss.

tiempo su restitución pues en llegando al término, en realidad, percibe el comienzo, el principio necesario: por ello, el espíritu es ante todo esta identidad del ser que puede pluralizarse, diferenciarse[844].

Los valores éticos coinciden con los de la racionalidad. El imperativo moral es deducido de la universalidad del pensamiento. El pensar propicia al ser humano el encuentro con la propia esencia y superación de los límites que implica la individualidad. El pensar es la vía de acceso de lo particular al *Gattung* y a la razón infinita.

Feuerbach no se percata, sin embargo, que la unidad del género humano según la razón una y general, la reconciliación puramente conciencial de la problemática racional que implica la existencia de los seres humanos constituye una mixtificación que puede satisfacer la inquietud utópica de un filósofo meramente especulativo pero que resulta totalmente inútil al hombre empírico que, trámite una praxis verdadera, busca la justicia en las relaciones humanas.

En los *Gedanken*, la muerte biológica prefigura la superación de la individualidad y la inmersión en la totalidad del *Gattungswesen* por medio del pensamiento. Esta utopía no es la consecuencia de una programación político-social, ética o histórica sino que es emprendida por la razón, por el pensamiento, de lo que el amor es una manifestación sensible, como autoexplicación de una preexistente unión espiritual humana[845].

En contra del intento hegeliano de armonizar el panteísmo de la razón con el teísmo cristiano, Feuerbach los declara incompatibles particularmente en el aspecto referido a la inmortalidad del sujeto particular. La inmortalidad individual es, para Feuerbach, el máximo exponente del egoísmo espiritualizado de las religiones que divinizan al hombre como ser individual. La aceptación de la muerte y de sus consecuencias, bajo una perspectiva inmanente, sólo pueden ser superadas (*aufgehoben*) con el pensamiento. El pensamiento es la realidad que elimina las concreciones espacio-temporales, es decir, elimina la individualidad, entendiendo ésta como la muerte del individuo.

La conclusión a la que llega Feuerbach plantea el interrogante de si la unidad conseguida por el género humano como consecuencia de una gestión espiritual e ideológica implica alguna eficacia operativa en vistas a solucionar problemas humanos insoslayables como la injusticia, la explotación o las desigualdades sociales, etc.

C.- *LA HUMANIZACIÓN DE LOS VALORES ÉTICOS.*

Como se ha apreciado, en este segundo período, Feuerbach actualiza la inicial ruptura con Hegel que se había ido gestando de forma progresiva. El abandono del culto a la razón una, universal e infinita fue sustituído por el antropocentrismo. La crítica abierta al sistema hegeliano revela su convicción de que el pensamiento, entendi-

844. Cf. S. W. XI, 36. 99.
845. *Ibid.*, 23.

do como universalidad, no podía constituir ni la realidad originaria y omnicomprensiva ni ser utilizado como criterio de discernimiento de lo verdadero, ni a partir de él se podía llegar a la realidad misma de las cosas. Nuestro filósofo abandona asimismo, por insuficientes, sus propios intentos de materializar la razón ya que en este momento ha adquirido para él una evidencia apodíctica el hecho de que lo concreto mediatizado por el pensamiento, al idealizarse, perdía su naturaleza.

Después de 1839, Feuerbach evoluciona, se percata de que el sistema de la razón una y general es la magnífica expresión de un sueño o de una ilusión. Esto implica relacionarse con lo real de un modo irreal. El hombre que se puede satisfacer con la metafísica y el idealismo es aquel que no es corporal, ni material, ni social, ni sexuado, es el que se reduce a ser un alma o una subjetividad transcendental. Todo sistema espiritualizado que deduce lo real empírico del espíritu conduce inexorablemente a la deshumanización y a la desnaturalización.

En esta segunda etapa busca las condiciones para que una teoría pueda ser verdadera y el criterio para discernirla es que muestre lo que es real, que coincida con la perspectiva de la sensibilidad. Realidad que el hombre experimenta por sus facultades sensibles y pasionales y que se conoce por las ciencias de la naturaleza.

Feuerbach sintoniza con la izquierda hegeliana al querer realizar, mundanizar, secularizar la filosofía. Esto es lo que inicialmente denominan praxis y después revolución. La realización de la filosofía supone eliminar la modalidad metafísica-idealista que la caracterizaba hasta ahora. A este momento de la antifilosofía, Feuerbach no lo llama praxis o revolución, sino sensibilidad, realidad. No opone la teoría a la praxis, sino un sistema de identidad del espíritu a un sistema de identidad de la realidad empírica y sensible que culmina en el hombre.

La verdadera praxis humana es sintonizar con la realidad tal como es. Consiste en realizar concretamente por las diversas conductas inspiradas en el amor y en la amistad lo que el hombre es esencialmente, genéricamente. La antropología es la teoría suprema. No expresa un ideal abstracto de hombre sino que refleja lo que el hombre es realmente. El principio ideal es el amor humano que se constituye en ley universal. En él se realiza la unidad del género humano. El amor humano es auténtico si está fundado en la naturaleza humana[846].

Los pilares de la nueva filosofía práctica, alternativa al idealismo absoluto hegeliano, son, como ya se ha indicado previamente, el hombre y la naturaleza. Las consecuencias de este planteamiento tuvieron carácter de revolución copernicana y sus efectos liberadores tuvieron una honda repercusión en los primeros escritos de Marx y Engels.

La finalidad de la nueva filosofía tiene caracteres ético-terapéuticos al pretender deducir todas las consecuencias ateo-humanísticas implícitas en la moderna filosofía especulativa, identificada, en exceso, con los supuestos teológicos. Sustituyendo la

846. S. W. VI, 321.

transcendencia por la inmanencia, se niega el ser fantástico de la teología-filosofía especulativa y se afirma el auténtico-real ser del hombre.

La nueva filosofía moral no-imperativa es antropocéntrica, su verdad es lo humano. El hombre no es entendido como individuo aislado sino como conjunto de la totalidad, como comunidad, como realidad universal.

El giro copernicano feuerbachiano llevado a cabo supone un cambio de táctica. A partir de ahora, la primacía la tendrá no lo abstracto sino lo concreto, no lo infinito sino lo finito, no lo ideal sino lo sensible. Con esta nueva perspectiva, el hombre se transformó en el prototipo y culmen de la realidad y, en consecuencia, la medida y criterio de verdad, ya que el ser humano, al ofrecer en sí una síntesis armoniosa conciliadora de la materialidad y de la espiritualidad de la realidad, constituye el auténtico arquetipo de lo real. En el hombre descubre Feuerbach la solución a la dificultad de armonizar, a nivel sensible, ser y pensamiento, concreción y universalidad. Esta ambivalencia de realidad, halla su unidad e indisolubilidad en el ser humano, por lo que la estructura íntima de las cosas puede ser percibida por medio de la paradigmática relación del cuerpo y del alma. Esta consideración de cuerpo y alma en el hombre no eran entendidas por Feuerbach como realidades dicotómicas, sino más bien como dos aspectos de una realidad única, de una realidad que prima lo sensible y que se reviste en el interior de espiritualidad. En el hombre, de esta forma, adquiere el espíritu una situación privilegiada y por medio de su expresión más noble, el pensamiento, se patentiza la superioridad humana respecto a las demás cosas[847].

¿Por qué los hombres no viven según su realidad? A la ceguera humana han contribuído el Cristianismo y el idealismo. El filósofo debe contribuir a la desaparición de esta ceguera y por eso se considera un terapeuta. El terapeuta parte de la condición en que se encuentra su paciente. Describe su mal. Explica su origen. Recomienda cómo dominar el mal.

La filosofía asume la primitiva función de la religión. La reforma de la filosofía es a través de la religión y viceversa. La antropología se hará religión si la unión del yo con el tú abandona la finitud y alcanza la infinitud. "Sólo en el amor... es lo finito infinito. Sólo en esto consiste la profundidad infinita, la divinidad y la verdad del amor[848]".

En *La esencia del Cristianismo*, Feuerbach utiliza representaciones cristianas especificando lo que han deformado y lo que el hombre quería expresar al producirlas. Conociendo claramente su ser esencial o genérico, el hombre se conformará libremente a la necesidad de su ser, sin pretender escaparse ilusoria o imaginariamente[849]. La antropología feuerbachiana quiere ser contemplación del hombre como filosofía práctica o ética. El objeto de la contemplación reside en el ser real del hombre. El anuncio

847. Cf. H.-J. BRAUN, *L. Feuerbachs Lehre vom Menschen*, pp.91-133.
848. S. W. II, 297.
849. Cf. S. W. II, 254.

de un hombre real, determinado esencialmente por la naturaleza, sexuado, carnal y social.

Toda filosofía metafísica o idealista que implica una idea de algo distinta de la realidad empírica y sensible es falsa como teoría. Para ser verdadera, la teoría debe conformarse a la realidad, es decir, a la sensibilidad. Para vivir prácticamente o existencialmente de modo humano, el hombre tiene necesidad de ser liberado teóricamente. Feuerbach evidencia al hombre real, empírico, sensible, receptivo respecto a la naturaleza. Este baño de realismo o de empirismo, con sus limitaciones, tiene el mérito de descalificar toda especulación teórica que pretende autojustificarse considerando al ser humano como una realidad diversa a la de un ser histórico y sensible.

En consonancia con la estructura de la realidad, en la cual Feuerbach aprecia una tensión entre universal y particular, de igual modo se produce en el hombre esta tensión tanto a nivel de materia y espíritu como de individuo y género humano. Nuestro pensador entiende las relaciones entre el yo y el género humano no como una participación esencial del primero en el segundo, sino que en el hombre concreto se dan simultáneamente individualidad-universalidad, finitud-infinitud, yo-género humano como aspectos polícromos de una misma realidad. La existencia concreta es identificada con uno de los dos términos, siendo recuperado el segundo en el interior del primero. Con todo, desde *La esencia del Cristianismo* (1841) a *Principios de la filosofía del futuro* (1843), la realidad entendida por Feuerbach como género humano, *Gattungswesen*, experimenta una evolución que va desde la consideración de la misma como una realidad de orden esencial a una relación interpersonal, a un diálogo entre un yo y un tú. El *Gattungswesen*, con el progresivo acentuarse de la esfera de lo sensible en Feuerbach y su alejamiento de la abstracción hegeliana se reduce de esencia a sociedad[850].

Para el Feuerbach de la segunda etapa, el género humano debía ser el horizonte del pensamiento y de la plenitud de todo individuo. Las mediaciones para alcanzar el *Gattungswesen* son las actividades de la inteligencia, de la voluntad, del amor. La etapa humanista encarna la voluntad de reconciliarse inmediatamente, si bien irrealmente, con el género humano.

El hombre del futuro únicamente puede considerar su esencia humana, no otra realidad, como ley y fundamento determinante, como meta y medida de su moral. Axiomas del comportamiento humano sólo pueden encontrarse en sintonía con la esencia humana. Tales axiomas, atribuídos a una voluntad divina, son inmorales al negarles su verdadera autoridad y autonomía. Hay que hacer surgir el amor al hombre del mismo hombre[851].

En este contexto, el antropocentrismo feuerbachiano encontraba un obstáculo en la realidad de un Dios transcendente. La creencia en Dios, según Feuerbach, favorece

---

850. Cf. K. LÖWITH, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, pp. 1-11.
851. Cf. S. W. VIII, 268.

la anulación de la persona frente a la divinidad como queda patente en la historia del Cristianismo en hechos tales como la huída de los cristianos del mundo, los cuales, estimulados por la esperanza de un mundo futuro, imaginado como la auténtica y verdadera realidad, llegaron a despreciar y a desentenderse de la realidad presente. A nivel ético, el hecho moral está en estrecha relación con la esperanza egoísta de un premio ultraterreno, dejando a un lado el amor al hombre por el solo hecho de ser hombre. En el fondo de la antítesis Dios-hombre, el pensador de Bruckberg percibe una oposición de orden metafísico. La visión teológica de la realidad mutila la realidad ya que la reduce a la esfera del espíritu, a un espíritu universal y amorfo, cuyo ejemplar más significativo, Dios, representa la espiritualidad no contaminada por la materia. La visión antropológica, por el contrario, funda una nueva filosofía, la filosofía del futuro, adhiriéndose a la totalidad de lo real.

En torno al hombre se puede fundar un realismo auténtico mientras que en torno a Dios se consigue sólo un mundo lleno de fantasmas. Además, el análisis del método genético-crítico había evidenciado que el concepto de Dios era una suma de las perfecciones humanas, las cuales, al ser acumuladas en un ser carente de contenido había provocado el empobrecimiento humano. Por otra parte, entiende Feuerbach que el concepto de Dios no resiste una elemental crítica filosófica ya que resulta contradictorio que un ser suprasensible actúe sensiblemente, que un ser abstracto dé existencia y guíe a seres concretos. La lógica consecuencia de este planteamiento es el ateísmo feuerbachiano, ateísmo que mantiene un profundo carácter religioso ya que sacraliza al hombre, a su actividad y a las relaciones de los hombres entre sí. La moral de Feuerbach no tiene sentido sino en un contenido de humanismo ateo, donde el estímulo de una recompensa celeste sea sustituído por el deseo altruísta de generosidad, en un contexto de inmanencia absoluta[852].

Feuerbach entiende que toda moral religiosa implica una alienación pues se constituye como legislador a un ente ajeno al hombre, inexistente, producto sólo de la proyección imaginativa de algunos seres humanos. Para llegar a estas conclusiones Feuerbach analiza la conciencia humana y de la escisión de ésta hace derivar la religión y la consecuente alienación moral. La moral cristiana resalta los asertos arriba mencionados al destacar la escisión existente entre las apetencias humanas, los mandamientos morales propuestos y la recompensa celestial.

El rechazo, por parte de Feuerbach, de Dios, entendido como un ser verdadero y actualmente infinito, es una consecuencia de su convencimiento de que la infinitud de perfección y de operación es algo equivalente a una forma de determinación. Para él, ser determinado se identifica con ser limitado. Dios, tampoco puede ser entendido, según nuestro filósofo, como una realidad eminentemente personal, ya que, en su opinión, el núcleo de la persona está en su yo, y el yo, por sí mismo, indica abstracción y

852. Cf. M. VON GAGERN, *L. Feuerbach. Philosophie und Religionskritik. Die 'Neue' Philosophie*, pp. 151 ss.

ausencia de determinaciones. Un yo absoluto no es algo menos inconcebible de cuanto lo sea un espíritu puro. Feuerbach no entiende nunca a Dios como un verdadero ser sino como un concepto, cuya realidad pensada se depaupera progresivamente con su abandono del idealismo. El infinito del que hablaban Fichte, Schelling y Hegel se convirtió para él en una abstracción y su Dios lo consideró como un puro producto del pensamiento.

Desde el momento en que el Cristianismo no vive su positividad y se prolonga en las objetivaciones teóricas de la teología y de la filosofía o en las prácticas de la política reitera su carácter perverso.

El elemento sustitutorio de la transcendencia debe ser la naturaleza. La naturaleza es el antídoto salvífico contra el sobrenaturalismo religioso y el egoísmo, es la base de la moral, de ella adviene la condición fundamental para un nacimiento nuevo de la humanidad[853].

Para sustituir al Dios de la filosofía idealista, en particular de la hegeliana, y al de la antigua religión teológica, Feuerbach ofrece en las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* (1843) y en los *Principios de la filosofía del futuro* (1843), la realidad de un hombre nuevo, cuya verdad indispensable debe ser la filosofía y al mismo tiempo fundamente todo descubrimiento posible de verdad. "La nueva filosofía es la disolución completa, absoluta, coherente de la teología en la antropología. porque es la disolución de la teología no sólo en la razón, como había ya hecho la antigua filosofía, sino también en el corazón, brevemente, en el ser real y total del hombre. Pero también bajo este aspecto es el resultado necesario de la antigua filosofía, ya que lo que se disuelve en el entendimiento, debe disolverse posteriormente en la vida, en el corazón, en la sangre del hombre; y es al mismo tiempo la verificación de la antigua filosofía, en el sentido de que es una verdad nueva y autónoma: sólo la verdad que se transforma en carne y sangre es auténtica verdad...La antigua filosofía tiene una doble verdad: la verdad considerada en sí misma, que se despreocupa del hombre, es decir, la filosofía, y la verdad para el hombre, es decir, la religión. La nueva filosofía, por el contrario, en cuanto filosofía del hombre, es esencialmente también una filosofía para el hombre[854].

Habiendo desmitificado Feuerbach el desinterés aparente que se oculta tras el pensamiento al evidenciar la vinculación de la tradición cripto-religiosa con la filosofía especulativa, se ve impulsado a una reconsideración del instinto de felicidad que se encuentra a la base de todo pensamiento religioso.

La filosofía de Feuerbach es una terapéutica que sustituye a la religión cristiana. El filósofo lleva a cabo la función de universalizar teóricamente el ser de la realidad al igual que lo había hecho el teólogo. Recibiendo esta filosofía, el individuo integrará sus diferentes actividades particulares y gozará conscientemenete de su felicidad

853. Cf. S. W. VII, 258.
854. Cf. G. W. IX, 335. 340.

reconciliando la teoría con la praxis, la filosofía con lo real. "Las ideas prácticas, las cuestiones que preocupan y afectan al sentimiento, a la conciencia y al corazón..., dicho brevemente, las cuestiones cuya respuesta tiene una importancia no solamente teorética, sino práctica: estas son las cuestiones que desde el principio me han ocupado y han puesto mi pluma en movimiento[855]".

La nueva filosofía moral, la filosofía verdadera, es la realización de la filosofía y de la religión del pasado. El criterio de verdad de la nueva filosofía no es un nuevo principio filosófico frío y abstracto, sino la verdad convertida en carne y sangre. Asimismo esta verdad convertida en carne y sangre es la verdad de la religión. Con la religión del pasado, el hombre tenía una verdad para él pero no de él. La nueva filosofía adopta como criterio de verdad la verdad del hombre, es decir, una verdad que abarca toda la existencia humana, no solamente el pensamiento. Es una verdad que es carne y sangre y no únicamente idea. Al identificar Feuerbach la nueva filosofía y la nueva religión, entiende que la dimensión de ambas es el futuro. Por ello titula la obra filosófica clave de este período *Principios de la filosofía del futuro*. La verdadera religión será la liberada de Dios, como la verdadera filosofía será la que ponga en el centro del propio interés al hombre. Dimensión de futuro y concreción son las cualidades humanas a filosofía y religión. De este modo, filosofía y religión se unifican en la común tarea de llegar a la verdad, verdad que debe tener su punto de partida en el hombre. Feuerbach completa su exposición sobre la nueva filosofía moral por medio de *Necesidad de un cambio* (1842), en la que enriquece la vinculación entre filosofía y religión con la aportación de la política, la cual también reviste carácter religioso ya que sacraliza las relaciones entre los hombres. La nueva filosofía, la nueva religión, la nueva política serán verdaderas al sustituir la dimensión del presente por la del futuro.

La vida humana en sus relaciones esenciales es naturaleza divina. Todos los comportamientos morales son, para Feuerbach, en sí y para sí verdaderamente religiosos. Con todo, es consciente de lo muy alejada que se halla la realidad de una auténtica humanidad en la que se sustituya el ideal supraterreno por otro humano-terreno. Si bien, es optimista con respecto al futuro del hombre: "Soy idealista en el terreno de la filosofía práctica. Los límites de la actualidad y del pasado no los hago límites de la humanidad, del futuro[856]".

El evidente equívoco de religión, filosofía moral e idealismo ofrecido por Feuerbach en estas ideas fue patentizado tanto por M. Stirner como por K. Marx. El autor de "*El único y su propiedad*" (1845), acusa a Feuerbach de no haber abandonado el Cristianismo, de haber realizado sólo una inversión predicativa al invertir la relación de predicación. Dios ha sido sustituído por el hombre, pero no ha sido suprimido lo divino. Ya no se dice: Dios es el amor sino el amor es divino, con lo cual, el hombre es el nuevo ser supremo, la nueva divinidad. Del mismo modo que Stirner, partiendo de una crítica del humanismo feuerbachiano logra desvelar lo infundado de su

855. S. W. X, 340.
856. S W. VI. 79.

ateísmo, Marx, partiendo de una crítica de la antropología y de una renovada visión de la praxis, niega el tentativo feuerbachiano de una identificación entre filosofía, religión y política. Para el filósofo de Tréveris, la antropología feuerbachiana es abstracta, su materialismo insuficiente, su crítica religiosa, unilateral y, lógicamente, su visión política, falsa. Feuerbach se limita, en opinión de Marx, a interpretar el mundo, pero no se compromete a transformarlo ya que no ha comprendido el sentido de la praxis revolucionaria. Feuerbach describe la alienación humana pero no la puede suprimir totalmente; Marx, en cambio, la explica y aporta la solución para su supresión[857].

En el período que nos ocupa, en el que, como hemos aludido repetidamente, el hombre y su realidad circundante son constituídos como los únicos elementos significativos condicionando su planteamiento ético, Feuerbach establece una dialéctica de la pura y simple oposición, en la que, alejándose de toda mediación llega a la verdad, entendida como lo contrario del error. Anulada la antigua filosofía, la hegeliana incluída, nace una nueva filosofía. Al error sustituye la verdad. El proceso es idéntico a lo realizado con el Dios de la antigua religión. Basta con realizar una inversión en la relación de predicación y hacer sujeto lo que era atributo y se recupera la verdad.

Negado el error y reconquistada la verdad, se hace posible una correcta relación con el mundo. Esta actitud de Feuerbach responde a la motivación de hacer de la verdad un hecho humano, algo atribuido al hombre y no a Dios. Este es el giro copernicano de la nueva religión y de la nueva filosofía: "La veracidad no es tanto una propiedad de la teología cuanto una virtud de la antropología: de hecho, la veracidad es sobre todo la revelación del hombre verdadero[858]".

En consonancia con su cosmovisión antropológica, Feuerbach quiere atribuir la verdad a la humanidad en su totalidad. Por ello excluye toda teoría que haga depender la verdad exclusivamente del pensamiento. "La verdad no existe en el pensamiento, no existe en el saber considerado en sí mismo. La verdad no es otra cosa que la totalidad de la vida y del ser humano[859]". Esta extensión feuerbachiana de la verdad a la humanidad, esencia genérica, le exige el empleo simultáneo de términos antitéticos: finitud-infinitud del hombre, imposibilidad de prescindir del yo y la exigencia de abrirse al tú. Esta dialéctica del yo-tú es un punto clave en la evolución filosófica de Feuerbach en este período como ha quedado patente en el análisis de los *Principios de la filosofía del futuro* y que hemos sintetizado al hablar de la dialéctica dialógica como criterio de verdad[860].

---

857. Para ampliar las relaciones habidas entre Feuerbach, Stirner y Marx, Cf.: H. ARVON, *Aux sources de l'existentialisme: Max Stirner*, (París 1954), pp. 135, 147. K. MARX, *Luther als Schiedsrichter zwischen Strauss und Feuerbach*, M. E. W., I, 27. (Téngase en cuenta con respecto a esta obra la observación crítica de H.-M. SASS sobre la paternidad del escrito).

858. G. W. VII, 283.

859. G. W. IX, 338.

860. La dialéctica del yo-tú de Feuerbach tuvo su gran influjo en M. BUBER, *¿Quién es el hombre?*, p. 58. Asimismo por mediación de F. EBNER se hizo presente en la teología de GOGARTEN y de BRUNNER. Cf. H. ZAHRNT, *Die Sache mit Gott. Die Protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*. (München 1970).

La esencia del hombre se manifiesta en la doble relación: yo-tú y tú-yo. De modo esencial pertenece a la existencia del hombre el otro hombre concreto. Parte esencial del yo es el tú interhumano. Yo y tú son captados transcendentalmente desde la esencia de la sensación y del amor. El punto de vista, desde el cual el yo no se puede pensar sin el tú, es, según Feuerbach "sólo lo empírico...lo originario, lo transcendental, es decir, lo verdadero[861]".

La relación yo-tú es la condición de la existencia, de la felicidad, del conocimiento y de la moralidad. Los principios antropológicos de Feuerbach permiten en su conjunto ser equiparados con los intereses antropológicos renovados y que, a través de M. Scheler, surgen en pleno s. XX. La revolución espiritual de nuestra época tiene como epígono a L. A. Feuerbach.

La superación de la identificación de los valores éticos con los de la racionalidad, propia de la etapa filosófica hegeliana, la realizará Feuerbach, como hemos referido, de forma progresiva en el período humanista, a partir de una valoración del instinto de felicidad y de la crítica a los elementos religiosos implícitos en la filosofía especulativa moderna, particularmente en la de Hegel.

Dentro de la inmanencia antropocéntrica a que se atiene Feuerbach en esta etapa, su percepción de lo finito, de lo concreto, de lo particular y de forma singular del individuo humano es profundamente limitada. La causa de esta pobreza se debe, aparte de la supresión de la dialéctica –instrumento del que se había servido Hegel para justificar la finitud–, al presupuesto que está a la base de la concepción feuerbachiana de la verdad: para el solitario de Bruckberg, la verdad es lo contrario del error, pasando desapercibida la transcendencia de la verdad respecto del error, a causa, sin duda, como hemos señalado anteriormente, de la pesada herencia filosófica en la que se desenvolvió y que le indujo a exclusivizar el problema metafísico en el plano gnoseológico y a ignorar la auténtica realidad del ser. La verdad, respecto al error, dispone de una alteridad radical a nivel ontológico. Desde esta perspectiva, el error no puede ser más que una traición a la verdad. La verdad es inalcanzable a partir del error. La excesiva simplificación adoptada por Feuerbach en torno a este problema de la verdad le impulsó al uso de un procedimiento, ya varias veces aludido, mecánico y unilateral de determinación de la verdad: la inversión de las relaciones de predicación. Pero entre sujeto y predicado no hay equivalencia y aun pudiéndose intercambiar se trata de dos realidades diversas, colocadas en planos diferentes. La verdad transciende el error.

El desconocimiento de esta dimensión transcendental de la verdad respecto del error tiene lógicas repercusiones en el planteamiento feuerbachiano de la ética y de la religión ya que cierra el campo a la comprensión de la transcendencia en sentido religioso. Entre la transcendencia de la verdad y la transcendencia de Dios no existe coincidencia pero sí correspondencia. Negada la primera, resulta imposible establecer la relación transcendental entre Dios y el hombre. El olvido de la transcendencia condu-

---

861. S. W. X, 219.

ce a Feuerbach a una visión depauperada de la alteridad ya que se reduce a pura y simple oposición: el tú es la negación del yo. A nuestro filósofo escapan las dos auténticas dimensiones de una alteridad rectamente entendida: el otro es lo que perennemente se me escapa y se me da. Estas dos determinaciones no son exclusivas sino correlativas.

Ha quedado patente a lo largo del análisis de las obras feuerbachianas del segundo período como también en la síntesis valorativa-crítica que venimos realizando en estas últimas páginas que el acceso a la verdad debe comenzar por la percepción empírica del hombre. A partir de esta realidad, nuestro pensador preconiza el método genético-crítico, el cual permite una verificación de si existen realmente o no los contenidos del pensamiento heredados a lo largo de la historia de la humanidad. Como hemos indicado anteriormente, esta es la alternativa feuerbachiana al idealismo que con su distinción de la conciencia con relación a lo real reveló su impotencia de llegar a la realidad auténtica, limitándose a alcanzarla bajo el punto de vista del espíritu que traiciona inevitablemenete esta realidad. La búsqueda de la verdad debe tener su comienzo, según Feuerbach, en la desconfianza con respecto a la tradición. El proceso de verificación para comprobar la objetividad o no de cualquier enunciado es la correspondencia con la realidad. El comienzo de la filosofía es hacer objeto de ciencia el objeto objetivamente real. De este modo, coinciden el punto de partida del filósofo y del científico: la realidad empírica. El objetivo que se propone el filósofo de Bruckberg es el de reconciliar la ciencia y la filosofía que desde el renacimiento habían adoptado caminos divergentes, abocando, la primera, en un materialismo vulgar y en un espiritualismo ilusorio, la segunda. Su método genético-crítico busca la armonización entre lo espiritual y lo natural, entre lo especulativo y lo empírico. El método genético-crítico es aplicado por Feuerbach, sobre todo en este segundo período, en el análisis hermenéutico del Cristianismo como ha quedado patente en nuestro estudio de *La esencia del Cristianismo* (1841). Su conclusión es que el Cristianismo no representa otra realidad que la manifestación múltiple y concorde a un tiempo de la estructuración de la naturaleza humana, como también la reacción humana a los datos de esta estructura. Feuerbach reduce el Cristianismo a Religión que para él es una forma falsa, infantil, de asumir la condición humana. En esta reducción, el hombre, que en la tradición metafísica cristiana había sido tomado como el punto de partida metodológico para llegar analógicamente a Dios, es interpretado como el punto de partida ontológico para interpretar el fenómeno religioso. Nuestro pensador, ignora que la experiencia religiosa, si bien nace y parte de la subjetividad, es la conciencia de la presencia de una realidad que no deriva de la subjetividad, que no viene creado o producido por ella sino que es descubierto, recibido. Al reducir el fenómeno cristiano a fenómeno religioso quiere desvincularse de la teología y de la especulación hegeliana. Para ello potencia metodológicamente las implicaciones de la experiencia no teórica, experiencia que al transformarse en una perspectiva antropológica conserva aún en sus categorías la huella idealista de la identidad, por lo que Feuerbach interpreta, contempla la realidad analizada pero no produce nuevos conocimientos. Se declara anticristiano y antiteológico pero no expli-

ca lo que el Cristianismo histórico ha podido y puede ser. Estas lagunas ofrecen serios reparos a la radicalidad de su pretendido método científico-genético-crítico[862].

Feuerbach busca incesantemente en el idealismo, en la antropología y más tarde en la fisiología el criterio de verdad que le permita llegar a lo que él entendía como la totalidad de la realidad, resolver el dilema planteado en clave gnoseológica entre ser y pensamiento. Cada intento de ofrecer una síntesis coherente deja insatisfecho al filósofo de Bruckberg y ello explica su evolución filosófica hacia soluciones que suponen una pérdida de validez y profundidad con respecto a las anteriores. La clave para entender este proceso está, a nuestro juicio, en que por las circunstancias filosóficas ambientales y por la insuficiente radicalidad del pensamiento feuerbachiano se produjo lo que en lenguaje heideggeriano llamaríamos una pérdida, un olvido del ser. A este olvido contribuyó, sin duda, una visión esencialista de la realidad del ser, a lo que cooperó la pesada herencia hegeliana recibida por Feuerbach. De hecho, lo que en Hegel era presentado como un aspecto metafísico un tanto nebuloso, en nuestro pensador, es reducido a su realidad óntica. La ausencia de transcendencia hace imposible un ser uno y múltiple y conduce a una visión atomística y nominalista de la realidad. Feuerbach reduce el ser al ente para oponerse al mundo del pensamiento cuya universalidad la entiende como un vacío abstracto. El olvido del ser hace aparente su conciliación con el pensamiento en una realidad inmediata. Además, la ausencia de dialéctica en nuestro filósofo hace antitéticos los dos términos ya que no son ni verdadero ser ni verdadero pensamiento. Difícilmente se puede apreciar toda la profundidad del pensamiento si no se adentra objetivamente en la esfera del ser. La reducción óntica del ser imposibilita asimismo la comunión y semejanza ontológicas como también la diferenciación esencial entre las cosas. En el ámbito cognoscitivo, la exclusión de la comunión ontológica anula la posibilidad de un planteamiento analógico que no haga vano en la unidad indiferenciada de la totalidad el carácter específico de los individuos o que, por el contrario, no reduzca todas las cosas atomísticamente sin vinculación alguna entre ellas.

Con todo, a pesar de estas lagunas evidentes en la concepción del ser en Feuerbach, sería injusto no valorar positivamente las aportaciones feuerbachianas al problema del ser teniendo en cuenta sobre todo el ambiente y la herencia filosófica que le tocó vivir. A Feuerbach hay que reconocerle el planteamiento del problema del ser, de las relaciones entre ser y pensamiento, entre uno y múltiple, entre finito e infinito en toda su complejidad, si bien su perspectiva no fue la adecuada y su solución carece de solidez. También es encomiable en nuestro filósofo su ansia de realismo que motivó la evolución tan típica de su *curriculum vitae* filosófico. Asimismo, la primacía reconocida a lo concreto y el intento de inserción del pensamiento en el interior del ser.

---

862. El problema religioso bajo la perspectiva del milagro y en relación con la crítica de Feuerbach al mismo puede estudiarse ampliamente en H-J. KLIMKEIT, *Das Wunderverstandnis L. Feuerbachs in religionsphänomenologischer Sicht*. (Bonn 1965).

Además, no se puede minusvalorar su tentativa de sustituir el ser de la filosofía de su tiempo, entendido como fundamento universal, abstracto y amorfo, por una realidad –hombre, natraleza– que fuese capaz de englobar en sí la amplia gama constitutiva de las cosas, si bien, su entificación del ser y la ausencia de transcendencia dieron al traste con su intento.

Las bases filosófico-gnoseológicas feuerbachianas condicionan su interpretación cósmica, religiosa y ética. Su posición, exclusivamente empirista, anula la consideración no sólo de la subjetividad transcendental personal sino también la posibilidad del planteamiento espiritualista de la persona y del encuentro interpersonal.

Difícilmente se hallará en Feuerbach un tratamiento profundo de las relaciones interpersonales, de la amistad o del amor. Se limita a manifestaciones éticas, consecuencia de su empirismo sensible, que evidencian una perspectiva limitada e insuficiente del ser humano.

D.- EL EUDEMONISMO ÉTICO.

El análisis de las principales obras feuerbachianas del tercer período - materialista-eudemonista - ha revelado el cambio de su centro filosófico: el interés por la naturaleza y por sus múltiples manifestaciones ha sustituído a su preocupación por lo humano, o mejor dicho, a la realidad humana se antepone toda la realidad natural que se convierte, de este modo, en el fundamento último, en la raíz de cada cosa. Si bien es cierto que para Feuerbach el hombre continúa siendo aún el vértice del universo, no lo es menos que para él el fundamento antropológico se halla en la naturaleza, en el cuerpo, en la sensibilidad. La naturaleza engloba en sí no sólo la amplia y rica gama de las cosas sino incluso la singularidad óntica del ser humano. Nuestro filósofo sintoniza con el ambiente materialista de la época al acentuar la naturaleza y presentarla como la entidad base de todo lo real, la cual, sin excluir las capacidades esencialmente humanas como pensar y querer, reduce las manifestaciones del espíritu. En este período feuerbachiano, el hombre, entendido como individuo, encuentra su limitación no ya en la esencia genérica sino en la naturaleza. La dialéctica entre individuo-género humano es sustituída por la del individuo-naturaleza, con lo cual, lo estrictamente humano tiende a disolverse en lo natural. Con todo, este proceso de naturalismo no excluye totalmente la realidad antropológica ya que la finalidad de toda realidad es la exaltación del hombre y la naturaleza se humaniza al presentarse como objeto religioso[863].

Como se ha visto, el materialismo de Feuerbach trata de comprender al hombre en la totalidad de su ser viéndolo como un elemento integrante de la realidad cósmica y limitándolo a su corporeidad en donde se manifiesta la naturaleza toda y que constituye el principio individualizador, la fuerza negadora, limitadora, sin la que no puede pensarse ninguna personalidad.

---

863. Para una ampliación de esta temática, Cf : U. PERONE, *Teologia ed esperienza religiosa in Feuerbach*, (Milano 1972), pp. 151 ss. M. XHAUFFLAIRE, *Feuerbach et la Théologie de la Sécularisation*, pp. 230 ss.

La concepción materialista de Feuerbach tiene un carácter práctico y trata de comprender al hombre desde una perspectiva realista que abarca tanto los ideales como el dolor. Pero, con todo, el materialismo tiene también una dimensión liberalizadora, ya que en su naturaleza debe encontrar el hombre el estímulo para superar la ambivalencia planteada entre los anhelos y la finitud.

El primado concedido por Feuerbach a la naturaleza respecto del hombre tiene caracteres de onticidad y temporalidad. Entre naturaleza y hombre no existe dicotomía si bien se diferencian cualitativamente. El ser humano es la misma realidad natural llegada a plenitud. Con respecto a la naturaleza, Feuerbach adopta una postura en consonancia con la evolución experimentada por su pensamiento filosófico respecto a la relación entre universal y particular, es decir, para él, la naturaleza es una síntesis de concreción y universalidad, como anteriormente el hombre lo fue de cuerpo y alma e inicialmente la razón lo fue de actividad consciente y de objeto material. Esto revela que la posición de nuestro pensador no llegó, al menos en la primera etapa de este período, a un materialismo craso y mientras fue coherente con esta tensión dialéctica entre universal y particular pudo garantizar la realidad específica del hombre. Con todo y coincidiendo con sus últimos años, Feuerbach pasa de una consideración de la naturaleza como suma de todos los seres concretos a una naturaleza fundamento de todas las cosas. La segunda posición tuvo consecuencias irremediables para su antropología: el hombre, al no ser más que una realidad terrena quedó reducido a pura materia[864].

Más allá de las ciencias naturales, pero en consonancia con ellas, se precisa una teoría unificadora que ofrezca un sustituto a la concepción fundamental y global de la realidad expresada por las representaciones teológicas y sus subproductos, las representaciones idealistas.

Esta nueva teoría debe corresponderse con la misma realidad. Debe ser producto no de un yo transcendental sino de un yo empírico y sensible. Debe ser el espejo de la realidad. Debe encontrar sus criterios de verificación.

Para el Feuerbach de la tercera etapa todo es *Sinnlichkeit*, excluído el delirio del espíritu. Este, al ser irreal, no es objeto de reconciliación por parte de la naturaleza sensible. Concreta la esquizofrenia del hombre a quien el delirio mental o la fuerza de la imaginación llevan a la percepción inmediata de la *Sinnlichkeit*. El idealismo o la metafísica los entiende como subproductos del Cristianismo.

Como ha quedado evidenciado en la exposición analítca del tercer período, para Feuerbach, la naturaleza adquiere rango divino y las relaciones hombre-naturaleza revisten carácter sacro. Con esta perspectiva, el problema del Dios de la filosofía idealista y de la teología cristiana es considerado como una realidad superada ya que el empleo del método genético-crítico había conducido a una explicación puramente naturalística de Dios y del fenómeno religioso. Por otra parte, la interpretación teoló-

---

864. Sobre el materialismo de Feuerbach, Cf.: I. SCHULTZ-HEINEBROK, *Versöhnung in Verkehrung. Zur 'Umkehrung des Bewusstseins' bei Hegel und Feuebach*, (Berlin 1972), pp. 134-138.

gica del mundo ofrecía, a su juicio, serias incongruencias y contradicciones. Para el pensador de Bruckberg, Dios es un producto de la fantasía, de la subjetividad. Los atributos aplicados a Dios son una proyección de los atributos del hombre y de la naturaleza. La argumentación de Feuerbach parte de un concepto de Dios entendido como realidad exclusivamente espiritual y que por consiguiente al pasar del ser al obrar, esta realidad totalmente espiritual sólo puede producir seres espirituales, abstractos e indeterminados, pero en modo alguno seres concretos, materiales, determinados. La tendencia histórico-humana de forjarse la imagen de un Dios transcendente es explicada por Feuerbach como una consecuencia del modo mítico como se enfrentó con la naturaleza.

Superada esta fase infantil de la humanidad y descubiertos todos los secretos de la naturaleza se ha hecho patente el error. El orden que reina en la naturaleza es interpretado por Feuerbach como algo necesario y absoluto, un hecho, en estrecha relación con la estructura misma de las cosas.

Partiendo de esta concepción teórica Feuerbach elabora una filosofía moral no-imperativa en la que el individuo integrará sus diferentes actividades particulares y gozará conscientemente de su felicidad reconciliando la teoría con la praxis, la filosofía con lo real.

Lógica consecuencia de lo anteriormente expuesto es que para Feuerbach, la naturaleza es la verdad, verdad que en cada cosa concreta reviste carácter de verdad óntica, es decir, la armonía con su propio concepto. La naturaleza es el conjunto de los entes existentes y fuera de ellos nada tiene existencia real. Sólo estos entes existentes son el objeto del pensar y del imaginar humanos. De este modo, la naturaleza es el criterio de verdad ya que sólo lo sensible es lo verdadero. En consonancia con la evolución de su pensamiento, Feuerbach radicaliza el materialismo de los sentidos, excluyendo todo lo que les sobrepasa. Este proceso le lleva desde una sensibilidad por la verdad a una verdad que elimina toda realidad que no esté abarcada por la sensibilidad. En 1846, en el prólogo a sus *Sämtliche Werke* confirma la última aserción: "Antes pensabas (Feuerbach habla de sí en segunda persona) y decías, si no expresa y verbalmente, sí de hecho, de este modo: lo verdadero debe ser actual, real, sensible, visible, humano; ahora dices, consecuentemente, de manera inversa: únicamente lo real, sensible y humano es lo verdadero[865]".

La aportación teórica de Feuerbach en este tercer período, a la que él atribuye carácter terapéutico, es, por una parte, desenmascarar el vacío existente en la concepción teológico-idealista, y, por otra, ofrecer la realidad emancipadora de la *Sinnlichkeit*[866]. Según sintetiza M. Xhaufflaire[867], la desmitificación del espíritu teológico-idealista es entendida por Feuerbach como una explicación de las condiciones reales, sensibles que hicieron posible este espíritu. Se pueden resumir en tres puntos:

---

865. G. W. X, 185.

1. Toda objetivación de pensamiento, política, etc., es una consecuencia del comportamiento humano con respecto a la realidad personal y al mundo que le rodea. Esto determina los períodos históricos y expresa los deseos humanos merced al impulso básico del deseo de ser feliz.
2. Esta forma de comportamiento con respecto a la realidad no puede ser determinada sino a través de la *Sinnlichkeit*. Este es el punto de vista cierto, verdadero y bueno. El espíritu teológico-idealista al elaborarse en contradicción con la *Sinnlichkeit* se vuelve represivo respecto de la misma.
3. Hay que liberarse del espíritu teológico-idealista que ha imperado en la cultura occidental.

La labor terapéutica de la nueva filosofía, promueve la realidad de la *Sinnlichkeit* y comporta:

1. El reconocimiento de que la felicidad de la humanidad depende de la *Sinnlichkeit*, evitando todo dualismo esquizofrénico.
2. La emancipación de la *Sinnlichkeit* debe ser asumida como la nueva filosofía, como la nueva religión, como la nueva ética de la humanidad. En el ámbito práctico conduce a la actividad científica entendida como contemplación empírica y a hacer efectiva la emancipación de la *Sinnlichkeit*.

Una de las estructuras fundamentales que se patentizan en un estudio profundo de la naturaleza del ser humano es, según Feuerbach, la tendencia a la felicidad que identifica con la voluntad. Esta identificación entre voluntad y tendencia a la felicidad tiene implicaciones éticas ya que la moralidad sin felicidad es un concepto que carece de sentido.

Como ha quedado patente, Feuerbach en sus últimos escritos trata de mostrar cómo el deseo de ser feliz está a la base de todas las empresas humanas en la historia y en el tiempo. Moral y derecho, encarnadas en el estado, tienen como objetivo combinar y organizar la realización de la felicidad de todos los hombres. La naturaleza pone en cada hombre las pulsiones que indican sus verdaderas necesidades.

La preocupación por la felicidad real humana en Feuerbach implica paralelamente una actitud contraria al Cristianismo ya que éste representa, en su opinión, la causa de la irrealidad teórico-práctica en la que vive inmerso el género humano, irrealidad que ha tenido sus exponentes en la anti-razón típica del Cristianismo, la reconciliación irreal del mismo con el género humano y la ignorancia que ha practicado de la naturaleza finita-sensible, temas que corresponden a la crítica feuerbachiana en los tres períodos de su *curriculum vitae* filosófico. El Cristianismo, al establecer una dicotomía entre el aquí y el más allá obstaculiza la dedicación humana al mundo de lo terreno. "Si la supresión del más allá no fuese sino una negación abstracta, sin efecto ni contenido,

---

866. Sobre la emancipación de la sensibilidad. Cf. A. SCHMIDT, *Emanzipatorische Sinnlichkeit. L. Feuerbach anthropologischer Materialismus*, (München 1973).

867. Cf. M. XHAUFFLAIRE, *Feuerbach et la Théologie de la Sécularisation*, pp. 261 - 266.

entonces sería mejor, o –más bien– indiferente, el admitirlo o rechazarlo. Ahora bien, la negación del más allá implica, consecuentemenete, la afirmación del más acá; la supresión de una vida mejor en el cielo incluye en sí la exigencia de mejorar la vida en la tierra, hace del futuro mejor, objeto del deber y de la actividad propia humana, en vez de ser objeto de una fe ociosa e inactiva. Es, por cierto, una injusticia, que clama al cielo, el que, mientras unos hombres lo tienen todo, los otros no tienen nada; mientras los unos disfrutan sin medida de los placeres de la vida, del arte y de la ciencia, los otros carecen aún de lo más necesario... La consecuencia necesaria de los males e injusticias existentes en la vida humana es únicamente la voluntad, el esfuerzo por enmendarlos, pero no la fe en un más allá que se queda mano sobre mano y deja subsistir los males[868]".

Como hemos visto asimismo, nuestro filósofo entiende su labor filosófica como labor terapéutica, hermenéutica, liberalizadora del espíritu humano alienado a fin de conseguir la plena felicidad de la humanidad. De este modo, se logrará una reconciliación de la teoría con la praxis, de la filosofía con lo real. La ejecución de este encuentro con la realidad-verdad será función de la *Sinnlichkeit*. Ante esta solución feuerbachiana del problema de la realidad verdad, es decir, la disolución de la teología-filosofía especulativa provocadoras de una dicotomía con lo real y su intento inicial de una mundanización de la Idea y su posterior sustitución por la antropología y fisiología como reconciliadoras con la realidad, cabe cuestionarse si la meta feuerbachiana es tal o más bien es un eslabón necesario, pero contingente, en la progresiva fidelidad a la realidad. Al afrontar este tema, es indispensable relacionarlo con la crítica de K. Marx y F. Engels dirigieron a Feuerbach por este hecho, sobre todo en el capítulo I[869] de la *Ideología alemana* (1845-1846). Para estos autores[870], el solitario de Bruckberg, permanece anclado en el terreno de la teoría filosófica, tomando una categoría del sistema hegeliano: el género y absolutizándola en oposición al resto del sistema. Además, en su afán de dar la conciencia verdadera de las cosas, reduce las diversas ciencias humanas a su significado religioso a fin de criticarlas. Feuerbach, al permanecer en la abstracción, no tiene idea de la historia real, ya que para su teoría, el hombre es un objeto sensible, pero no cuenta como actividad sensible, ser productor[871]. La posición de Feuerbach es calificada como incompleta por Marx-Engels, ya que los condicionamientos económicos y sociales del pensamiento le pasan desapercibidos. A pesar de la insistencia feuerbachiana en la *Sinnlichkeit* como fundamento de la filosofia, del pensamiento y de la verdad, permanece aún en la abstracción: "Feuerbach no ve que el mundo sensible que le rodea no es algo directamente dado desde toda una eternidad y constantemente igual a sí mismo, sino el producto de la

868. G. W. VI. 318.

869. Cf. M. E. W. III, 17 - 78.

870. Hay hoy de hecho formas diversas de recepción de Feuerbach. Una pretende - quizás de modo exagerado - corregir a K.Marx por medio de Feuerbach. Se trata de la escuela de Frankfort.

871. Cf. M. E. W. III, 44.

industria y del estado social, en el sentido que es un producto histórico, el resultado de la actividad de toda una serie de generaciones, cada una de las cuales se encarama sobre los hombros de la anterior, sigue desarrollando su industria y su intercambio y modifica su organización social con arreglo a las nuevas necesidades. Hasta los objetos de la certeza sensorial más simple le vienen dados solamente por el desarrollo social, la industria y el intercambio comercial[872]".

Feuerbach es asimismo criticado por su concepción relacional entre teoría y praxis. Como hemos visto repetidas veces, la nueva filosofía feuerbachiana tiene como objetivo liberar al espíritu humano hasta conducirlo hasta la felicidad total. Feuerbach entendía esta teoría como la praxis más efectiva para hacer cambiar la sociedad. Sin embargo, para Marx-Engels, el cambio transformador en el conjunto social sólo puede ser efectivo por la práctica social de la revolución. La nueva filosofía de nuestro pensador, en opinión de los autores de la *Ideología alemana*, se queda en religión, en ética, mientras que la auténtica teoría debe servir a la praxis afrontando el ser real histórico. La praxis, en este sentido, es revolución, transformación real de las condiciones que determinan a un conjunto social concreto[873].

Marx, al establecer una relación de conocimiento entre el pensamiento de lo real y lo real, completa y realiza el pensamiento feuerbachiano haciendo de la praxis un sustituto de la *Sinnlichkeit* feuerbachiana, como ésta, en Feuerbach, lo fue del hombre, y, a su vez, éste lo fue de la razón una, universal, infinita, y, en definitiva, los dos últimos de Dios. Lo que en la teoría de Feuerbach reviste caracteres patológicos y terapéuticos, en Marx se transforma en una crítica de la teoría y en la revolución social[874].

Con todo y a pesar de la crítica marxista, parece evidente que Feuerbach quiere mantener un equilibrio que valora a un tiempo tanto la influencia de las estructuras sociales en la formación de las ideas como también la proyección real y social de las ideas. La postura del filósofo de Bruckberg parece responder a su intuición de que la tendencia marxista a un determinismo económico social, aparte de anular la posibilidad de un humanismo, pone en cuestión al mismo marxismo. "Si todo depende en realidad de los condicionamientos o infraestructuras materiales o socioeconómicas, de tal forma que dichas infraestructuras condicionan esencialmente incluso las teorías sobre las mismas, que, consecuentemente, se convierten así en ideologías (en el sentido marxiano de mera expresión o reflejo de una determinada situación), entonces, ¿cómo puede acreditar el marxismo que él mismo no es también ideología?. De no poder hacerlo, había que rechazar el marxismo en nombre del mismo marxismo. Pero aún si el marxismo lograse acreditarse como un sistema –incluso, si se quiere la expresión, científico– capaz de poseer una intuición simple, no condicionada, de la realidad, esto

872. M. E. W. III, 47.
873. *Ibid.*, 42.
874. Cf. *Ibid.*, 44-45.

significa que es posible, al menos en principio, una visión verdadera de la realidad que no sea mera ideología; pero entonces queda ya abierto también el camino para otras concepciones de la realidad que no sean necesariamente marxistas, lo cual se opone al mismo marxismo. Con todo, este dilema podrá ser calificado por el marxismo sin más como meramente teórico, supuesto que es la praxis lo único que le interesa a él. Ahora bien, la praxis es ya, por una parte, hasta cierto punto, una negación –al menos indirecta– de la pasividad de las superestructuras humanas con respecto a sus condicionamientos subyacentes económico-sociales. Por otra parte, la praxis se hace siempre –quiérase o no– desde una teoría (o como se la quiera denominar), aunque el hombre no sea siempre consciente de la misma. Y la decisión sobre si esta teoría es una mera e inútil (o, incluso, perjudicial) ideología (en el sentido de Marx) o una verdadera, auténtica y fructífera visión de la realidad, no puede apoyarse a su vez en la praxis, que está condicionada y dirigida por ella[875]".

La crítica marxista a Feuerbach se completa tanto en las *Tesis sobre Feuerbach* (1845) como en la *Ideología alemana* (1845-46), si bien nuestro pensador no tuvo conocimiento de estas obras ya que se publicaron con posterioridad a su muerte. En las tesis concentra Marx su nueva concepción de la praxis cuyo objetivo es la crítica de toda teoría: "La falla fundamental de todo el materialismo precedente (incluyendo el de Feuerbach) reside en que sólo capta la cosa, la realidad, lo sensible, bajo la forma del objeto o de la contemplación, no como actividad humana sensorial, como práctica...De ahí que Feuerbach no comprenda la importancia de la actividad revolucionaria, de la actividad crítico-práctica[876]". La praxis marxiana anula el planteamiento de la adecuación del pensamiento con la realidad. "El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica, donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento aislado de la práctica es un problema puramente escolástico[877]". El criterio de verdad de una realidad pensada no es otro que el de su verificabilidad práctica. Aún a pesar de la tesis II, Marx no parece excluir el elemento teórico que dé sentido y oriente a la praxis. Feuerbach, aunque en la opinión de Marx se mantiene aún en un ámbito de sólo interpretación del mundo, resulta ser una aportación indispensable, entendido al menos como momento teorético subyacente de la misma praxis. En la *Ideología alemana*, Marx y Engels prosiguen su crítica a Feuerbach acusándole de mantenerse en un contexto idealista, ignorando al hombre real y existente. "No nos ofrece crítica alguna de las condiciones de vida actuales. No consigue nunca, por tanto, concebir el mundo sensible como la actividad sensible y

875. M. CABADA CASTRO, *El humanismo premarxista de L. Feuerbach*, pp. 187 - 188.
876. K. MARX, *Tesis sobre Feuerbach*, en el apéndice a la *Ideología alemana*, (Barcelona 1974), pp. 665-666.
877 *Ibid.*, 666.

viva total de los individuos que lo forman[878]". Marx se desinteresa cada vez más de la reflexión sobre el hombre y se concentra en la transformación de la realidad existente. Feuerbach, sin desentenderse de la praxis no quiere abandonar su posición de filósofo. Ambas posturas pueden comportar riesgos: la esterilidad de un pensamiento que se limita a mera abstracción sin un palpable influjo en la sociedad (riesgo de la posición feuerbachiana) y el apriorismo fanático de una praxis que quiere cambiar el mundo sin la orientación teórico-racional (riesgo de la posición marxiana). La diferencia entre Feuerbach y Marx consiste sobre todo en que Marx se vuelca inmediatamente en la actuación por medio de la praxis revolucionaria y política. Feuerbach es más prudente y por medio de lo que podíamos denominar una praxis teórica quiere lograr cambios sociales que sin ser espectaculares son más eficaces y duraderos. Feuerbach justificaba así su postura: "Sin embargo, existen muchos males, incluso males del estómago que tienen su fundamento únicamente en la cabeza. Y yo me he propuesto como tarea, condicionado por motivos interiores y exteriores, la investigación y curación de las enfermedades de la cabeza y del corazón de la humanidad. Ahora bien, lo que uno se ha propuesto, tiene que realizarlo también *tenax propositi*; lo que se ha comenzado, hay que llevarlo a cabo seriamente, manteniéndose uno fiel a sí mismo[879]".

Otro elemento de divergencia viene dado por la crítica de Engels al desinterés de Feuerbach por la Historia a pesar de su voluntad de patentización de las realidades del hombre y de la naturaleza. "Feuerbach no logra encontrar la salida del reino de las abstracciones, odiado mortalmente por él, hacia la realidad viva. Se aferra desesperadamente a la naturaleza y al hombre; pero, en sus labios, la naturaleza y el hombre siguen siendo meras palabras. Ni acerca de la naturaleza real, ni acerca del hombre real, sabe decirnos nada en concreto. Para ir del hombre abstracto de Feuerbach a los hombres reales y vivientes, no hay más que un camino: verlos actuar en la historia. Pero Feuerbach se resistía a esto...El paso que Feuerbach no dio había que darlo; había que sustituir el culto del hombre abstracto, médula de la nueva religión feuerbachiana, por la ciencia del hombre real y de su desenvolvimiento histórico[880]". La tesis feuerbachiana de que los cambios históricos son consecuencia de los cambios religiosos[881], encuentra una amplia oposición tanto en Marx como en Engels: "La afirmación de Feuerbach...es absolutamente falsa. Los grandes virajes históricos sólo han sido acompañados de cambios religiosos[882]". En idéntica línea se expresa L. Althusser[883] para quien Feuerbach a pesar de sus intentos no descubre la riqueza de la historia y la actuación en ella por medio de la praxis, lo que hubiera contribuído a un verdadero y total contacto con la realidad.

La perspectiva de la teoría de la historia marxiana evidencia una laguna de

878. K. MARX - F. ENGELS, *La ideología alemana*, p. 49.
879. G. W. X, 190.
880. K. MARX -F. ENGELS, *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*, (México 1970), pp. 54 ss.
881. Cf. el análisis realizado previamente sobre *Notwendigkeit einer Veränderung* (1842).
882. K. MARX- F. ENGELS, *Tesis sobre Feuerbach* ... p. 47.
883. *La revolucion teórica de Marx*, p. 62, nota 37.

Feuerbach en su propósito de fidelidad a lo real: la no apropiación de la realidad por medio de la acción, de la praxis que influyen en la historia. Efectivamente, en mutua implicación con la praxis revolucionaria marxista, como una instancia teórica de la misma, se perfila una teoría de la historia que se ofrece como una herencia de la filosofía de la historia criticando la versión tradicional de la misma. Esta filosofía de la historia rompe en su devenir histórico con un Ser superior y se seculariza en el *Gattung* feuerbachiano en un proceso desalienante. Marx continúa la evolución rompiendo con el humanismo feuerbachiano al descubrir el materialismo histórico como consecuencia de su filosofía materialista-dialéctica[884]. La teoría de la historia es una práctica teórica que no pretende tanto un conocimiento de lo que es sino un conocimiento de lo que será, de lo que puede ser, al menos entendido negativamente. Una tal concepción de la historia impele al conjunto humano a determinar su propia historia, a ser el agente de la misma siguiendo los impulsos de la razón y de la libertad[885]. La teoría de la historia es la herencia de la razón crítica del Iluminismo y del hegelismo. Su existencia depende de su crítica del presente sin estar determinada por un sistema. No debe confundirse ni con una ideología ni con una ética. No se legitima en un contexto de teología-filosofía tradicionales ni en la secularización de las mismas en el humanismo, sino a partir de las posibilidades teórico-prácticas actuales[886]. Es una mediación racional y razonable entre la apropiación del real a través del conocimiento y la transformación efectiva del mismo. Tal reconciliación resuelve las aporías ontoteológicas tradicionales como asimismo su secularización feuerbachiana que provocaban una situación dicotómica entre teoría y praxis, entre conocimiento y realidad[887].

Con todo y siendo conscientes de los límites de los planteamientos feuerbachianos en torno a la historia y a su actuación en ella por medio de la praxis tal y como es desarrollada por el materialismo histórico-dialéctico, es asimismo justo evidenciar que la insistencia de Feuerbach en una praxis-teórica responde, aparte del factor temperamento y momento histórico diversos con respecto a Marx, al convencimiento de nuestro filósofo de que la acción se pueda realizar dentro de las posibilidades reales a fin de no imposibilitar a la acción misma: "El único poder que le queda al espíritu libre es --al menos de momento– el escribir.¡ Y aún este poder está ya tan limitado !Por eso es necesario ante todo tener prudencia, moderación *in rebus politicis*, para no llegar al final a perder aún la poca libertad de que gozamos en cosas científicas. Para gustar de lo uno hay que limitarse en lo otro[888]".

La descalificación de Marx-Engels ha obstaculizado captar el contenido innovador de su posición y valorar la aportación intelectual que el marxismo recibió del mismo Feuerbach.

---

884. Cf. M. E. W. III, 28 ss.

885. Cf. J. HABERMAS, *Zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus*, in: *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, (Berlin 1963), 213 - 214.

886. *Ibid.*, *Zwischen Philosophie und Wissenschaft : Marxismus als Kritik*, 162 ss.

887. Cf. K. LENK, *Einführung zu : Ideologie, Ideologiekritik und Wissenssoziologie*. (Berlin 1964), 51 ss.

888. S. W. XIII, 338 ss.

Esta realidad resulta particularmente interesante hoy cuando la crisis del marxismo en cuanto visión totalizante de la historia plantea el problema de hallar nuevos fundamentos éticos a la no superada necesidad de socialismo.

Feuerbach sitúa en la *Sinnlichkeit* y en la consecuente ética eudemonista la infraestructura de las objetivaciones sociales y culturales y vincula la represión socio-cultural y el retroceso de la *Sinnlichkeit* como pulsión de felicidad preconizando así algunas aportaciones posteriores del psicoanálisis de S. Freud[889]. Al criticar la psicología hegeliana formula la hipótesis de una determinación inconsciente del espíritu por parte del cuerpo. "Si el espíritu, en el plano de la conciencia, determina el cuerpo en una cierta dirección, en aquella misma dirección el espíritu está ya determinado inconscientemente a través del cuerpo[890]".

En contraste con el psicoanálisis, resaltan los límites del instinto de felicidad en Feuerbach, límites que se deben, no a una carencia de conocimientos psicológicos, sino al inadecuado empleo del método genético-crítico. En Feuerbach falta el carácter incondicionado del instinto de felicidad, el precio de adaptación a la realidad, el drama conflictivo de la vida psíquica. El eudemonismo de Feuerbach constituye una afirmación no hipócrita del instinto de felicidad aunque no se plantea a fondo el concepto de felicidad ni sus condiciones objetivas y se limita a una consideración empírica e individual de la misma.

Como hemos visto anteriormente, la fuerza y la actualidad de la filosofía moral de Feuerbach radica en la apelación a la invariabilidad tendencial de la voluntad humana a ser feliz en contraposición a las escatologías político-sociales coetáneas, secularizadas o no. Esta valoración feuerbachiana de la naturaleza humana ha sido utilizada por K. Löwith, E. Fromm, H. Marcuse y W. Reich en contra del idealismo especulativo y de la visión totalizante del materialismo histórico-dialéctico.

K. Löwith[891] arranca de los principios fundamentales feuerbachianos del sensualismo y del altruismo y desarrolla posteriormente un análisis estructural fenomenológico de la actualidad que preludia una nueva moral, una nueva teoría de la sociedad al tiempo que critica las antropologías y los objetivos históricos fundados en raíces ontoteológicas.

Según E. Fromm, otra posible consecuencia del giro filosófico moral feuerbachiano sería el compromiso psicosocial[892] en una planificación humana que, a través de Freud, llevaría a una fructificación de la reforma de la conciencia para un cambio de la sociedad como planificación tecnológica del proceso social. Fromm coincide con Feuerbach en que es posible proponer normas morales naturales, válidas y objetivas para el hombre como ente natural. Esto significa construir una sociedad industrial centrada en el desarrollo humano y no en la producción y en el consumo.

---

889. Cf. *El malestar de la cultura*, Biblioteca nueva, XIX, (Madrid 1923). 890. S. W. X, 196-197.
891. Cf. *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, (Darmstadt 1969).
892. Cf. *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, F. C. E., (México 1974).

Reflexionando Feuerbach. como lo hiciera el joven Marx[893], a partir de la utopía trata de armonizar avance de la civilización, trabajo socio-cultural y la satisfacción de la pulsión de la felicidad del hombre, anticipándose a lo que W. Reich y H. Marcuse, en oposición al marxismo leninista-stalinista y la domesticación progresiva del deseo por el psicoanálisis, desarrollaron, además, en contextos diferentes.

La exigencia de integrar en el materialismo histórico una teoría de la felicidad ha inducido a mediar el marxismo con su psicoanálisis. H. Marcuse[894], retomando el *eros* freudiano, incluye entre las metas de la liberación la formación de una nueva sensibilidad que debe impulsar a los hombres a disfrutar alegremente de sus productos al margen del principio de realidad. Mezcla la felicidad de la sensibilidad en la imagen de la sociedad socialista, la cual muestra sólo la dureza de la razón, y remite, haciendo una llamada a Feuerbach, a la sensibilidad como vehículo para una conciencia y praxis revolucionarias.

W. Reich[895], en sintonía con la intuición de Feuerbach, encuentra en la estructuración psíquica de los individuos el fundamento inconsciente y no práctico de las alteraciones de su capacidad crítica inteligente y de su creatividad práctica. Al adoptar Reich una actitud crítica con el psicoanálisis freudiano y con la teoría marxista, la economía sexual que gravita alrededor del concepto autónomo de potencia orgástica, se asemeja estructuralmente al eudemonismo naturalista de Feuerbach en el sentido de que el punto de vista de la *Sinnlichkeit,* situándose al margen de los condicionamientos sociales y políticos, no es otra realidad que la negación abstracta de la sociedad y del orden establecidos.

La importancia que da Feuerbach al instinto de felicidad implica una instancia crítica anticapitalística. El instinto de felicidad es una dimensión de la praxis que se ha perdido parcialmente en el marxismo por su vinculación excesiva al realismo de la filosofía de la historia hegeliana. Según E. Bloch[896], el instinto de felicidad es esencial al marxismo si no se le quiere reducir a un positivismo vulgar negando su capacidad de esperanza utópica en la emancipación del hombre. La crítica religiosa feuerbachiana, entiende Bloch, ha reivindicado para el hombre la infinita potencia del deseo. "Una teoría de los deseos de la religión envuelve un acto superador, utópico, que tampoco abdica en el sujeto, aun cuando sea ilusionada su satisfacción hipostasiada en el más allá. Así resulta tanto más rico el rango del sujeto que es consciente de sí mismo y que se ha hecho poderoso, también por encima de la naturaleza, no sólo en un más allá liquidado. La configuración de sus deseos se descubre como efectuada a partir de la pura potencia humana que no es sobrenatural, que transciende de manera enteramente intranatural[897]".

---

893. Cf. *M. E. W., Erganzungsband*, I, (Berlin 1974).
894. Cf. *Un ensayo sobre la liberación*, (México 1969).
895. Cf. *Análisis del carácter*, (Buenos Aires 1957).
896. Cf. *Ateísmo en el Cristianismo*, Taurus, (Madrid 1983), pgs. 200-206.
897. *Ibid.*, p. 202.

Asimismo, opina Bloch, la crítica de la religión llevada a cabo por Feuerbach y lo que implica de liberación –el impulso a ser feliz– no son superables. "Todo lo cual, sin duda, proporciona también un sello particular en Feuerbach, además de a la subjetividad, al ateísmo, en último término, precisamente un ateísmo que, sin el cristianismo criticado 'antropológicamente', no habría sido en absoluto posible...Por el contrario, únicamente el hombre ha inventado este más allá y lo ha rellenado de imágenes desiderativas, inventadas, de satisfacciones, deseos, porque no le satisface como real sólo la naturaleza y, sobre todo, porque su propia esencia todavía carece de realidad[898]".

Feuerbach al proclamar la muerte de Dios y con su religión de lo humano tiende a evitar el trauma de un abandono de los valores éticos reconocidos. El estado, el matrimonio, el trabajo reciben el *status* de relaciones sacras.

Feuerbach rechaza las morales espiritualistas más que hacer aportaciones éticas o socialdemócratas. La moral de Feuerbach no amplía los temas de la filosofía moral ni de la ética de la socialdemocracia, ni analiza en profundidad los juicios morales.

Feuerbach califica socialmente la esencia humana aunque las lagunas de su análisis de las condiciones reales del conjunto social no contribuye a una revolución de estas condiciones.

Feuerbach concreta la esquizofrenia del hombre a quien el delirio mental o la fuerza de la imaginación llevan a la percepción inmediata de la *Sinnlichkeit*. El idealismo o la metafísica los entiende como subproductos del Cristianismo. Por ello para el futuro posteísta auspicia la pretensión de su pensamiento: la religión es en esencia "la fe del hombre en la finitud y verdad de su propio ser[899]".

La nueva filosofía es la nueva forma antimetafísica que toman la patología y la terapéutica de Feuerbach, pero su legitimación y denominación como teoría conservan la misma modalidad. Por ello la nueva filosofía, sin ser metafísica, permanece como religión o como ética.

La posición de Feuerbach sintoniza con los verdaderos socialistas que propugnan la reforma de una sociedad corrompida y alienante proponiendo remedios de orden antropológico y ético.

CONCLUSIÓN

Tanto el recorrido por la biobibliografía como por el devenir filosófico moral de L. A. Feuerbach, pletórico de lucha entre idealismo y empirismo, entre teología y antropología, entre teoría y praxis, de ambigüedad y límites, creo que confirman nuestro aserto inicial de calificar al filósofo de Bruckberg como una síntesis clave para asimilar en profundidad al s. XIX, siglo que se adelantó en ideas a las realidades que hoy palpamos.

---

898. Cf. *Ateísmo en el Cristianismo*, p. 203.
899. G. W. V, 17.

El redescubrimiento y revaloración que en la actualidad experimenta la personalidad de Feuerbach están ampliamente justificadas por la autenticidad de su existencia, por su clarividente intuición, por su aguda capacidad crítica, por disponer de un pensamiento, que, al ser conocidos, lejos de hacer de él una figura de segundo plano en la historia de la filosofía por el hecho de encontrarse entre dos figuras deslumbrantes como son Hegel y Marx, deja patente la necesidad histórica de su mediación que contribuyó en gran medida a la desmitificación del filósofo de lo absoluto y a preparar el terreno a los iniciadores del socialismo marxista.

Resulta patente cómo Feuerbach ha intentado superar el modelo ético imperativo sintonizando con la originariedad de la ética al plantearse, desde la experiencia existencial humana, cuestiones esenciales sobre realidades insoslayables como la libertad, la contingencia, etc. del ser humano.

Esta actitud responde a su peculiaridad intelectual que trata de evitar el sistema y preconiza una forma de aclaración de las grandes cuestiones que involucran a la existencia humana.

Para ello fundamenta sus tesis apoyándose en el método genético-crítico que desmitifica las ilusiones religioso-espiritualísticas al tiempo que evidencia su genésis y su motivación práctica. Feuerbach será siempre actual por no haber considerado extraño a sí nada referente al hombre: lo ideológico, lo moral, lo religioso, lo material, que fundamentan al hombre y en gran parte son producto de él mismo. La intuición y la crítica feuerbachianas serán siempre un baluarte contra toda filosofía, teología y moral que pretenden erigirse en tales de espaldas al hombre. Únicamente la filosofía, la teología y la moral encarnadas en lo humano serán verdadera filosofía, verdadera teología y verdadera moral.

En nuestra época histórica, con preocupaciones ecológicas, despierta asimismo gran interés la acentuación feuerbachiana de la sensibilidad, de la naturaleza, su marcada tendencia a una inmersión de la filosofía moral en la realidad, a que el filósofo no sólo conozca las cosas sino que las viva. Sólo una filosofía moral que tiene el punto de partida y se renueva en contacto con la realidad es una filosofía moral que adquiere sentido y verdad.

INDICE DE NOMBRES

A

ALTHUSSER. L., 34, 73, 117, 232.
ARISTOTELES, 78, 147, 160, 161.
ARVON, H., 23, 31, 57, 93, 94, 155, 211, 221.
ASCHERI. C., 26, 29, 57, 64, 66, 71, 76, 79, 93, 114, 136, 137, 138. 139, 140, 141, 142. 143, 168.

B

BACHMANN, C. F., 14, 28, 103.
BACON, F., 13, 56.
BALLANTI, G., 153.
BANFI, A., 31.
BARTH, K., 23.
BAUER, B., 11, 28, 69, 122, 131, 143.
BAYER, K., 14.
BAYLE, P., 5, 6, 14, 27, 38, 40, 43, 46, 56, 57, 61, 77, 92, 93, 94, 96, 97, 98, 99, 123, 138, 172, 209.
BAYRHOFFER, T., 69, 107, 108.
BENEKE, H., 53.
BLOCH, E., 128, 235, 236.
BöHME, J., 53, 76, 148.
BOLIN, W., 21, 22, 24, 25, 27, 31, 33, 50, 67, 77, 78, 142, 186, 189, 200.
BOTTURI, F., 84.
BRAUN, H-J., 21, 106, 216.
BRÜGEL, C., 93.
BRUNNER, E., 221.
BRUNO, G., 27, 75, 78.
BUBER, M., 35, 221.
BÜCHNER, L., 43, 191.
BULTMANN, R., 21.

C

CABADA CASTRO,M., 40, 172, 210, 231.
CASINI, L., 136.
CESA, C., 28, 71, 78, 83, 85, 91, 92, 94, 117, 168, 177, 183.
CORNEHL, P., 167.

D

DAUB, K., 13, 24, 25, 26.
DESCARTES, R., 13, 97, 110, 111, 123, 158.
DEUBLER, K., 21, 31.
DORGUTH, F., 14, 28, 103.

E

EBNER, F., 221.
ECHTERMEYER. TH., 14.
EHRENBERG, H., 35.
EICHHORN, J. A. F., 24, 51.

ENGELS, F., 22, 29, 35, 69, 71, 72, 73, 74, 104, 117, 142, 215, 229, 230, 231, 232, 233 .
EPICURO, 97.
ERASMO, 95.
ERDMANN, J. E., 14.

F

FEUERBACH, P. J. A., 23.
FICHTE, J. G., 40, 46, 55, 60. 61, 75, 78, 80, 99, 102, 103, 110, 112, 121, 137, 145, 148, 158, 159, 160, 206, 209, 210, 219.
FREUD, S., 234.
FROMM, E., 234.

G

GAGERN, M. von, 34, 172, 218.
GALILEI, G., 27.
GAOS, J., 117.
GASSENDI, P.,97.
GIBBON, E., 24, 51.
GOGARTEN, Fr., 221.
GÖTHE, J. W. von, 53.
GRÜN, K., 24, 26, 27, 33, 47, 51, 93, 136, 142, 189, 200.

H

HABERMAS, J., 233.
HADORN, W., 24.
HAMANN, J. G., 24, 51, 52.
HARVEY, W., 27.
HEGEL, G. W. F., 13, 14, 17, 22, 23, 24, 25, 26, 28, 29, 33, 35, 38, 39, 40, 41, 46, 50, 53, 54, 57, 58, 60, 61, 64, 66, 73, 75, 78, 79, 84, 85, 91, 94, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 115, 119, 120, 121, 122, 135, 138, 139, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 154, 155, 158, 159, 160, 161, 163, 190, 191, 209, 210, 212, 219, 222, 224, 237.
HEIDEGGER, M., 143.
HELVETIUS, C. A., 46, 48.
HERACLITO, 78.
HERDER, J. G. von, 24, 50, 51, 52, 53, 65.
HESS, M., 142.
HIRSCH, E., 52.
HOLBACH, P. von, 38,46,48, 49.
HOMERO, 186.
HOROSTRATO, 120.
HUME, D., 60.

J

JAKOBI, Fr. H., 14, 60, 78, 123.
JODL, F., 21, 33, 77, 189, 200.

K

KAMENKA. E. 69, 117.
KANT, E., 13, 25, 34, 38, 41, 43, 46, 52, 53, 55, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 72, 77, 98, 99, 103, 110, 112, 121, 127, 134, 137, 148, 152, 159, 160, 172, 173, 190, 192, 193. 196, 197, 199, 202,203, 206. 209, 210.
KAPP, C., 74.
KAPP, F. 72, 73, 185.
KELLER. G., 30.
KLIMKEIT, H-J., 224.
KUHN, J., 14.

L

LEHMUS, T., 24.
LEIBNIZ, G., 14, 27, 52, 56, 60, 92, 123, 145, 148, 158.
LELLAN, D. Mc., 65.
LENIN, W. I., 74.
LENK, K., 233.
LEO, H. 107.
LOCKE, F., 60.
LOMBARDI, F., 78.
LÖW, B., 14, 27, 93.
LÖWITH, K., 21, 35, 53, 83, 102, 136, 143, 217, 234.
LÜBBE, H., 21, 23, 202.
LUCRECIO, 49.
LUKACS, G., 19.
LÜNING, O., 15, 142.
LUTHER, M., 24, 50, 51, 459, 176, 206.
LÜTZELBERGERS, E. C. J., 14.

M

MADER, J. 104.

MAIHOFER, W., 202.
MALEBRANCHE, N., 78.
MARCUSE, H., 234, 235
MARHEINEKE, Ph., 25
MARX, K., 14, 17, 22, 23, 28, 29, 30, 35, 69, 71, 72, 73, 74, 104, 117, 142, 143, 215, 220, 221, 229, 230, 231, 232, 233, 235, 237.
MOISES, 97, 159.
MOLESCHOTT, J., 30, 43, 191, 208.
MOSHEIM, J. L. 24, 51.
MÜLLER, J., 50, 69, 117.

N

NEANDER, J. A. W., 25
NIETZSCHE, F., 23, 143.
NÜDLING, O., 210.

O

OSIER, J. P., 23.

P

PAULUS, H. E. G., 13, 24, 25.
PERONE, U., 225.
PHILONENKO, A., 92.
PLATON, 53, 78, 148, 160.
PLEJANOF, G. W., 48.

R

RAMBALDI, E., 29, 83, 136, 153.
RAWIDOWICZ, S., 33, 57, 78, 93, 94, 117
REICH, W., 234, 235.
REICHLIN-MELDEGG, K. A. von, 24.
REIFF, J. F. 14.
RIEDEL, K., 14, 183.
ROUSSEAU, J. J., 46, 47, 171.
RUGE, A., 14, 28, 69, 74, 107, 116, 117, 143, 185.

S

SANDBERGER, J. F., 65.
SASS, H. M., 21, 22, 23, 78, 202, 221.
SENGLER, J., 14.
SEVERINO, G., 178.
SCHELER, M., 222.
SCHELLING, F. W. J. von, 14, 57, 60, 76, 94, 102, 103, 110, 112, 116, 121, 144, 145, 148, 159, 160, 209, 210, 219.
SCHILLER, F., 171.
SCHMIDT, A., 23, 103, 228.
SCHLEIERMACHER, F. E. D., 25, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 123, 182.
SCHNEIDER, E., 50, 69.
SCHOPENHAUER, A., 60, 66, 67, 68, 173, 174, 190, 193, 203, 204, 207, 208.
SCHUFFENHAUER, W., 21, 22, 35, 36, 117, 136.
SCHULTZ-HEINEBROK, I., 226.
SCHWEITZER, A., 50.
SOCRATES, 119.
SPENCER, Ph. J., 53.
SPOERRI, T., 23.
SPINOZA, B., 13, 27, 41, 52, 53, 55, 56, 57, 58, 75, 77, 78, 110, 111, 121, 144, 145, 147, 148, 159, 170, 209.
STAHL, F. J., 4.
STALIN, J., 74.
STIRNER, M., 14, 28, 29, 69, 70, 31, 117, 143, 168, 206, 220
STRAUSS,D. F., 14, 65, 69, 102, 107, 122, 131.

T

TOMASONI, F., 21.
TRÖSTER, W., 23.

V

VOGT, K., 43, 191
VUILLEMIN, J., 84.

W

WIGAND, O., 56, 116, 176, 185.

X

XHAUFFLAIRE, M., 33, 34, 65, 225, 227, 228.

Z

ZAHRNT, H., 221.
ZINZENDORF, N. L., 53.
ZSCHOKKE, J. H. D., 24.

BIBLIOGRAFÍA

I.- OBRAS DE FEUERBACH

Samtliche Werke, edición preparada por el mismo Feuerbach y editada por O.Wigand, (Leipzig 1846 - 1866), 10 vols.

Samtliche Werke, publicadas por W. Bolin y F. Jodl, (Stuttgart 1903-1911), 10 vols. en versión idéntica a la primera. Reproducida y completada por H-M. Sass, (Stuttgart 1959-1964): 12 vols.:

1. *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit.*

2. *Philosophische Kritiken und Grundsatze.*

3. *Geschichte der neueren Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza.*

4. *Darstellug, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie. Zur neueren Philosophie und ihrer Geschichte.*

5. *P. Bayle . Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit.*

6. *Das Wesen des Christentums.*

7. *Erläuterungen und Ergänzungen zum Wesen des Christentums.*

8. *Vorlesungen über Das Wesen der Religion. Nebst Zusätzen und Anmerkungen.*

9. *Theogonie nach den Quellen des classischen, hebräischen und christlichen Alterthums.*

10. *Schriften zur Ethik und nachgelassene Aphorismen.*

11. *Jugendschriften. Zeittafel. Bibliographie. 12/13. Ausgewählte Briefe von und an L. Feuerbach. Gesammelte Werke*, publicadas por W, Schuffenhauer, edición aún incompleta, (Berlín 1967...), 20 vols.

En este momento, 16-4-1994, hay 15 disponibles:

1. *Doktordissertation und Jungesschriften.*

2. *Geschichte der neueren Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza.*

3. *Geschichte der neueren Philosophie. Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibniz'schen Philosophie.*

4. *P. Bayle.*

5. *Das Wesen des Christentums.*

6. *Vorlesungen über das Wesen der Religion. Nebst Zusatzen und Anmerkungen.*

7. *Theogonie nach den Quellen des klassischen, hebräischen und christlichen Altertums.*

8. *Kleinere Schriften I (1835-1839).*

9. *Kleinere Schriften II (1839-846).*

10. *Kleinere Schriften III (1846-1850).*

11. *Kleinere Schriften IV (1851-1866).*

12. *P. J. A. von Feuerbach. Leben und Wirken.*

17. *Nachlassbände.*

18. *Nachlassbände.*

19. *Nachlassbände.*

ASCHERI, C., *Ein unbekannter Brief von L. Feuerbach an K. Daub,* in: *Natur und Geschichte, K. Löwith zum 70. Geburtstag,* (Stuttgart 1967), 450 ss.

ID, *Feuerbachs Bruch mit der Spekulation. Kritische Einleitung zu Feuerbach: "Die Notwendigkeit einer Veränderung", (1842),* Europäische Verlagsanstalt, (Frankfurt a. M. 1969).

ASCHERI, C.-THIES, E. *L. Feuerbach. Einleitung in die Logik und Metaphysik. Schriften aus dem Nachlass. Erlangen 1829-30.* (Darmstadt 1975).

ASCHERI, C. -THIES, E., *L. Feuerbach. Vorlesungen über die Geschichte der neueren Philosophie,* (Darmstadt 1974).

ID, *L. Feuerbach. Vorlesungen über Logik und Metaphysisk,* (1830-31), (Darmstadt 1976).

II.- FUENTES

S. W. XI: *Zeittafel zu Leben und Werken Feuerbachs,* (Stuttgart 1962), pp. 325-339:

–Bibliografía de los escritos de Feuerbach.

–Bibliografía de los escritos sobre Feuerbach: 306 títulos abarcando desde el año 1833-1960.

LÜBBE, H.- SASS, H-M., *Atheismus in der Diskussion. Kontroversen um L. Feuerbach.* Preparado por H.-M. SASS: *L. Feuerbach-Literatur* 1960-1973:

–Material de trabajo para el simposio del centro para Investigación interdisciplinar, Bielefeld, 5-8, Septiembre, 1973.

SCHOTT, U., *Die Jugendentwicklung L. Feuerbachs bis zum Fakultatswechsel 1825,* (Göttingen 1973) :

–Complementos a la Bibliografía de Feuerbach: 1830-1972. Cf. pp. 234-245.
CESA, C., *L. Feuerbach nella più recente letteratura,* in: *Giornale critico della filosofia italiana,* (1961), pp. 114-127.
L. FEUERBACH und die Philosophie der Zukunft, (Herausgegeben von H.-J. BRAUN, H.-M. SASS, W. SCHUFFENHAUER, F. TOMASONI), Akademie-Verlag, (Berlin 1990).

III.- TRADUCCIONES ESPAÑOLAS

FEUERBACH, L., *La esencia del cristianismo.* Prólogo de M. Xhaufflaire y traducción de J.L. Iglesias, Sígueme, (Salamanca 1975).
ID, *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía. Principios de la filosofía del futuro.* Traducción de E. Subirats Rüggeberg. Prólogo: La filosofía y la carne. Nota a la edición. Labor. (Barcelona 1976).
FEUERBACH, L., *Aportes para la crítica de Hegel.* Prólogo y traducción de A. Llanos, La Pléyade, (Buenos Aires1974).
I. *Apuntes para la crítica de la filosofía de Hegel* (1839).
II. *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* (1842).
III. *Principios de la filosofía del porvenir* (1843).
ID, *Textos escogidos.* Traducción y prólogo de E. Vazquez, (Caracas 1964).
I. *Tesis provisorias para la reforma de la filosofía* (1842).
II. *Principios de la filosofía del futuro* (1843).
III. *Sobre 'la esencia del cristianismo' en relación a 'el único y su propiedad'* (1845).
ID, *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad.* Traducción y estudio preliminar de J. L. García Rúa, Alianza Ed., (Madrid 1993).

IV.- LITERATURA

ALESSI, A., *L'ateismo di Feuerbach. Fondamenti metafisici.* (Roma 1975).
ALTHUSSER, L., *Pour Marx,* (París 1965). Trad. española: *La revolución teórica de Marx,* (México 1968).
ID, *Polémica sobre marxismo y humanismo,* (México 1968).
ID, *Feuerbach. Manifestes philosophiques.* (trad. del alemán). (París 1960).
AMENGUAL, G., *Crítica de la religión y antropología en L. Feuerbach,* (Barcelona 1980).
ANDOLFI, F., *Introduzione a L. Feuerbach: Spiritualismo e materialismo,* (Bari 1972).
ID, *L'egoismo e l'abnegazione,* (Milano 1983).
ARROYO ARRAYAS, L. M., *"Yo soy Lutero II". La presencia de Lutero en la obra de L. Feuerbach,* (Salamanca 1991).
ID, *Antropodicea y antropokatadicea. La religión como afirmación y negación del hombre, en Feuerbach y Schopenhauer, La Ciudad de Dios,* CCIII (1990) 305-

331.
ARVON, H., L. *Feuerbach ou la transformation du sacré*, (París 1957).
ID, *Che cosa ha veramente detto Feuerbach*, (Roma 1972).
ID, *Aux sources de l'existentialisme: Max Stirner*, (Paris 1954).
ID, *Feuerbach et la théologie*, in: R.I.Ph., 26 (1972), 355-363.
ASCHERI, C., *Aspetti dell'Hegelismo del giovane Feuerbach, in: Hegel Studien*, (Bonn 1969), pp. 205-214.
ID, *L'individuo e l'essenza: Da una lettura della Dissertatio di L. Feuerbach*, (Diss. Phil.), (Pisa 1959).
ID, *Ein unbekannter Brief von L. Feuerbach an K. Daub, in: Natur und Geschichte, K. Löwith zum 70. Geburtstag*, (Stuttgart 1967), 450 ss.
ID, *Feuerbachs Bruch mit der Spekulation. Kritische Einleitung zu Feuerbach: Die Notwendigkeit einer Veränderung* (1842), (Frankfurt a. M. 1969).
ASCHERI, C.-CESA, C., *Traduzione e prefazione a : L. Feuerbach. La filosofia dell'avvenire*, (Bari 1972).
ASCHERI, C.-THIES, E., *L. Feuerbach: Einleitung in die Logik und Metaphysik. Schriften aus dem Nachlass. Erlangen 1829-30*, (Darmstadt 1975).
ID, *L. Feuerbachs: Vorlesungen über die Geschichte der neueren Philosophie*, (Darmstadt 1974).
ID, *L. Feuerbach: Vorlesungen über Logik und Metaphysik, (1830-31)*, (Darmstadt 1976).
BALLANTI, G., *Il problema dell'essere in L. Feuerbach*, in: *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, XLIII (1951) 125-143.
BANFI, A., *Prefazione a L'Essenza del Cristianismo di L. Feuerbach*, (Milano 1971).
BARTH, K., *L. Feuerbach. Mit einem polemischen Nachwort, in: Zwischen der Zeiten*, 5 (1927) 10 - 40.
BLOCH, E., *Ateísmo en el Cristianismo*, Taurus, (Madrid 1983).
BOCKMÜHL, K. *E. Leiblichkeit und Gesellschaft. Studien zur Religionskritik und Anthropologie im Frühwerk von L. Feuerbach und K. Marx*, (Gottingen 1961).
BOLIN, W., *L. Feuerbach. Sein Wirken und seine Zeitgenossen*, (Stuttgart 1891).
BOTTURI, F., *Filosofia della morte e socialità nel giovane Feuerbach, in: Rivista di Filosofia Neoscolastica*, LXV (1973) 551-581.
BRAUN, J-J., *L. Feuerbachs Lehre vom Menschen*, (Stuttgart 1971).
ID, *Die Religionsphilosophie L. Feuerbachs. Kritik und Annahme des Religiösen*, (Stuttgart 1972).
BRUAIRE, C., *L'homme miroir de Dieu*, in: *R. I. Ph.*, 26 (1972) 345 - 355.
BUBER, M., *¿Qué es el hombre?*, (México 1974).
CABADA CASTRO, M., *El humanismo premarxista de L. Feuerbach* (Madrid 1975).
ID, *Feuerbach y Kant. Dos actitudes antropológicas*, (Madrid 1980).
CALVEZ, J. Y., *La pensée de K.Marx*, (Paris 1956).
CASINI, L., *Storia e Umanesimo in Feuerbach*, (Bologna 1974). 364
CESA, C., *Il giovane Feuerbach*, (Bari 1963).

ID, *Feuerbach. Opere*, (Bari 1965).
CORNEHL, P., *Feuerbach und die Naturphilosophie. Zur Genese der Anthropologie und Religionskritik des jungen Feuerbach*, in : *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* XI (1969) 37-93.
DE LUBAC, H., *Le drame de l'humanisme athée*, (Paris 1945).
DICKE, G., *Der Identitätsgedanke bei Feuerbach und Marx*, (Köln und Opladen 1960).
ENGELS, F., *L. Feuerbachs und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, in : *M. E. W.*, XXI, 259-308, (Berlin 1973).
FABRO, C. *Feuerbach, L. A.*, in: *Enciclopedia Filosofica*, cols. 1308-1315, (Firenze 1967).
ID. *L. Feuerbach. La esencia del Cristianismo*, (Madrid 1977).
FETSCHER, I., *Hegel, Feuerbach, Marx*, in: *Hegel Studien*, 2 (1963) 376-385.
GAGERN, M. von, *L. Feuerbach. Philosophie und Religioskritik. Die 'Neue' Philosophie*, (München 1970).
GENOFF, P., *L. Feuerbachs Erkenntnistheorie und Metaphysik*. (Phil Diss.), (Bern 1911).
GINZO FERNANDEZ, A., *La filosofía de la religión en Hegel y en el joven Feuerbach*, (Madrid 1976).
GIRKON, H., *Darstellung und Kritik des religiösen Illusionsbegriffes bei L. Feuerbach*, (Tübinngen 1914).
GLASSE, J., *Why did Feuerbach concern hinself with Luther?*, in: *R. I. Ph.* 26 (1972) 364-385.
GOLDSCHMIDT, H. L., *Philosophie als Dialogik*, (Frankfurt a. M. 1948).
GOLWITZER, H., *Crítica marxista de la religión*, (Barcelona 1971).
GREGOIRE, F., Aux sources dc la pensée de Marx, Hegel, Feuerbach, (Louvain 1947). 365
GRÜN, K., *L. Feuerbachs philosophische Charakterentwicklung. Sein Briefwechsel und Nachlass*, (Leipzig und Heidelberg 1874).
HEGEL, G. W. F., *Phanomenologie des Geistes*, (Hamburg 1952).
ID, *Philosophie der Religion*, (Stuttgart 1965).
HENNE, H., *Die religionspsychologische Methode Feuerbachs*, (Phil. Diss.), (Leipzig 1918).
HENRY, M., *La critique de la religion et le concept de genre dans l'essence du christianisme*, in: *R. I. Ph.*, 26 (1972) 386-405.
HOOK, S., *La génesis del pensamiento filosófico de Marx. De Hegel a Feuerbach*, (Barcelona 1974).
JODL, F., *L. Feuerbach*, (Stuttgart 1921).
KAMENKA, E., *The Philosophy of L. Feuerbach*, (London 1970).
KLIMKEIT, H-J., *Das Wunderverständnis L Feuerbachs in religionsphänomenologischer Sicht*, (Bonn 1965).
KOHUT, A., *L. Feuerbach. Sein Leben und seine Werke*, (Leipzig 1909).

LANGE, F. A., *Geschichte des Materialismus*, (Leipzig 1902).
LARRAÑETA, R., *Una moral de felicidad*, (Salamanca 1979).
ID, *Feuerbach y Kierkegaard. Significado teológico de dos interpretaciones críticas y antihegelianas de la Religión*, (Roma 1975).
LEVY, A., *La philosophie de Feuerbach*, (París 1904).
LOMBARDI, F., *L. Feuerbach*, (Firenze 1935).
LÖWITH, K., *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el s. XIX. Marx y Kierkegaard*, (Buenos Aires 1968).
ID, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, (München 1928).
LÜBBE, H.-SASS, H-M., (Hrsg.), *Atheismus in der Diskussion. Kontroversen um L. Feuerbach*, (München 1975). 366
MADER, J., *Fichte, Feuerbach, Marx. Leib, Dialog, Gesellschaft*, (Wien 1968).
MAIHOFER, W., *Konkrete Existenz. Versuch über die Philosophische Anthropologie L. Feuerbachs*, in: *Existenz und Ordnung. Festschrift für E. Wolf zum 60. Geburtstag*, (Frankfurt 1962), 246-281.
MARTINEZ HIDALGO, F., *Evolución de la filosofía de Feuerbach en torno al criterio de verdad*, (Madrid 1979).
MARX, K.,-ENGELS, F., *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*, (México 1970).
MASCHNER, H., *Die Zentrale Stellung der Sinnlichkeit bei Feuerbach und Marx im Gegensatz zu Hegel*, (Bonn 1956).
Mc LELLAN, D., *Marx y los jóvenes hegelianos*, (Barcelona 1971).
MONDOLFO, R., *Marx y el marxismo*, (México 1969).
NÜDLING, G., *L. Feuerbachs Religionsphilosophie. Die Auflösung der Theologie in Anthropologie*, (Paderborn 1961).
OSIER, J-P., *Présentation de L. Feuerbach: L'essence du Christianisme*, (París 1968), 7-86.
PAREYSON, L., *Esistenza e persona*, (Torino 1950).
PARINETTO, L., *La nozione di alienazione* in *Hegel, Feuerbach e Marx*, (Milano 1969).
PERONE, U., *Teologia ed esperienza religiosa in Feuerbach*, (Milano 1973).
PHILONENKO, A., *Etude leibnizienne: Feuerbach et la monadologie, Revue de Métaphysique et de Moral*, 1 (1970) 20-46.
RAMBALDI, E., *La critica antispeculativa di L. A. Feuerbach*, (Firenze 1966).
RAWIDOWICZ, S., *L. Feuerbachs Philosophie. Ursprung und Schicksal*, (Berlin 1964). 367
SANCHEZ VÁZQUEZ, A., *Filosofía de la praxis*, (México 1967).
SASS, H-M., *Feuerbachs Prospekt einer neuen Philosophie*, in: *R. I. Ph.*, 26 (1972) 255-274.
SCHALLER, J., *Darstellung und Kritik der Philosophie L. Feuerbachs*, (Leipzig 1847).
SCHILLING, W., *Feuerbach und die Religion*, (München 1957).

SCHMIDT, A., *Feuerbach o la sensualidad emancipada*, (Madrid 1976).
SCHNEIDER, E., *Die Theologie und Feuerbachs Religionskritik*, (Gottingen 1972).
SCHOTT, U., *Die Jugendentwicklung L. Feuerbachs bis zum Fakultätenwechsel* 1825, (Gotingen und Zürich 1974).
SCHUFFENHAUER, *W., Feuerbach und der junge Marx*, (Berlin 1972).
SECCO, L., *L'etica nella filosofia di Feuerbach*, (Padova 1936).
SEVERINO, G., *Origine e figure del processo teogonico in Feuerbach*, (Milano 1973).
STARCKE, C. N., *L. Feuerbach*, (Stuttgart 1885).
STIRNER, M., *Der Einzige und sein Eigentum*, (München 1967).
VUILLEMIN, J., *La signification de l'humanisme athée chez Feuerbach et l'idée de nature*, in: *Deucalion*, IV, (1952) 17-46.
XHAUFFLAIRE, M., *Feuerbach et la théologie de la sécularisation*, (Paris 1970).